

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA - UFSC  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas - CFH  
Doutorado Interdisciplinar de Ciências Humanas - DICH  
Área/Linha de Pesquisa: Condição Humana na Modernidade

**O TRÁGICO COMO CONDIÇÃO DO HUMANO:  
Ressignificação da tragédia na história da civilização ocidental.**



*Prometeu Acorrentado*

Óleo sobre tela (1640 – 2,45 X 1,78 m), de Jacob Jordaens (1593–1678). Museu  
Wallraf-Richartz, Köln.

**DOUTORANDO:** Francisco da Cunha Silva

**ORIENTADOR:** Prof. Dr. Selvino José Assmann

**CO-ORIENTADOR:** Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

Tese apresentada ao **Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas** da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Ciências Humanas.

Florianópolis, Santa Catarina – março de 2009.





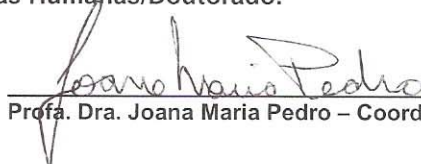
Universidade Federal de Santa Catarina  
Centro de Filosofia e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado

## **“O Trágico na Condição do Humano: Ressignificação da tragédia na civilização ocidental.”**

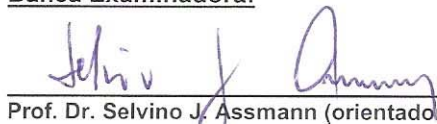
**Por**  
**FRANCISCO DA CUNHA SILVA**

Orientador Prof. Dr. Selvino J. Assmann  
Co-orientador Prof. Dr. Franz Josef Brüseke

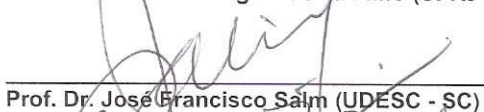
Esta tese foi submetida ao processo de avaliação pela Banca Examinadora para obtenção do título de *Doutor em Ciências Humanas* e aprovada em sua forma final no dia 04 de março de 2009, atendendo as normas da legislação vigente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas/Doutorado.

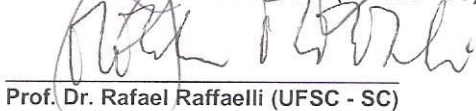
  
Prof.ª. Dra. Joana Maria Pedro – Coordenadora do Programa

**Banca Examinadora:**

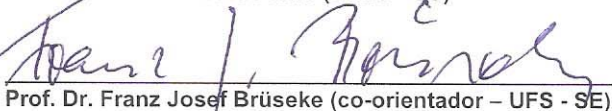
  
Prof. Dr. Selvino J. Assmann (orientador – presidente UFSC- SC)

  
Prof. Dr. Willis Santiago Guerra Filho (UFRJ – RJ)

  
Prof. Dr. José Francisco Salm (UDESC - SC)

  
Prof. Dr. Rafael Raffaelli (UFSC - SC)

  
Prof. Dr. Héctor Ricardo Leis (UFSC - SC)

  
Prof. Dr. Franz Josef Brüseke (co-orientador – UFS - SE)

Florianópolis, 04 de março de 2009.

Temos que aprender a desaprender para afinal, talvez muito mais tarde, alcançar ainda mais: mudar de sentir. Os maiores acontecimentos e pensamentos são os que mais tardiamente são compreendidos: as gerações que lhe são contemporâneas não vivem tais acontecimentos - sua vida passa por eles. Aqui acontece algo como no reino das estrelas. A *luz das estrelas* mais distantes é a que mais tardiamente chega aos homens; e antes que chegue, o homem *nega* que ali - haja estrelas. De quantos séculos precisa um espírito para ser compreendido?

Friedrich NIETZSCHE  
*Para Além do Bem e do Mal* (1885-1886/ 1983)

## DEDICATÓRIA

Dedico esta Tese de Doutorado à **minha família** que, com paciência, compreensão e tolerância soube apoiar, estimular e até participar no desbravamento de *múltiplos caminhos e longas jornadas*:

**Nina (1911-1995)** – Mãe e mulher admirável que, com sua ternura envolvente e seus momentos de instigante silêncio e serenidade soube arquitetar e apoiar a formação humanista de seus cinco filhos: **Francisco** (1943-), **Lúcia** (1946-), **Otávio** (1948-), **Áurea** (1950-) e **João** (1952-);

**Otávio (1913-2005)** – Pequeno agricultor e oficial do exército brasileiro que, em sua sabedoria, disciplina, coragem e determinação forneceu o substrato vital e espiritual às gerações que se seguiram: **5 filhos, 22 netos, 15 bisnetos e 2 trinetas**;

**Walda** (1946-) - Minha doce e querida namorada - **50 anos** de *momentos mágicos, empatia, bem querer, bom humor, tolerância, alquimia* e sublime amor;

**Carlos** (1962) - Grande professor, pai amoroso, bom filho; amante do cinema e do vinho, em sua vertente dionisíaca;

**Márcia** (1963) - Filha querida, espírito guerreiro, universal e generoso, genial cidadã do mundo, sempre presente e solidária, mãe na medida certa;

**Jean** (1966) - Alma iluminada, corajosa e bem humorada, de inspiração clássica; pai amoroso, filho e companheiro solidário; amigo de todas as horas;

**Michele** (1969) - Caráter exemplar, integridade e extrema dedicação à família e à medicina: uma *psique* privilegiada;

**Rodrigo** (1976) – Sensibilidade aguçada, ternura e companheirismo, bom filho e amigo, amante apaixonado e dedicado às artes plásticas e à cultura em suas dimensões sublime e transcendental;

**Yuri** (1988) – Cineasta em formação, policompetente e eclético, grande amante da música, construindo um rico imaginário onde a magia do virtual se harmoniza com a beleza e as tensões do emocional.

**Giuseppe** (1993), **Thomas** (1996), **Viktor** (1997), **Lorenzo** (1998), **Lara** (2002), **Leonardo** (2002), **Arthur** (2005), **Alice** (2006), **Rafael** (2009) - e **Priscilla** (1980) com suas duas filhas – *net@s* e *bisnetas querid@s* que enriquecem e iluminam a nossa *fenonomia*.

Ao carismático casal **Patrícia Aguiar** (1972-), minha querida sobrinha, e seu marido **John Hoyt**, ambos residentes na longínqua Los Angeles, por todo o carinho e apoio a nós concedidos, desde sempre.

### AGRADECIMENTOS:

Ao professor, orientador, amigo e filósofo **Selvino José Assmann** (1945-) que, além de fornecer “chaves” fundamentais para melhor interpretar os clássicos, me apresentou a temas instigantes e autores seminais, tais como: Carl Schmitt (1888-1985), Jacqueline De Romilly (1913-), Jean Pierre Vernant (1914-2007), Pierre Hadot (1922-), Michel Foucault (1926-1984), Peter Szondi (1929-1971), Pierre Vidal-Naquet (1930-2006), Clément Rosset (1939-), Giorgio Agamben (1942-), Umberto Galimberti (1942-), Salvatore Natoli (1942-), Françoise Dastur (1942-), Nicole Loraux (1943-2003), Marta Nussbaum (1947-) e Peter Sloterdijk (1947-), dentre outros. Em sua humilde e profunda sabedoria me ajudou a desbravar os caminhos desta jornada, na perspectiva de um grande professor, ou seja, aquele que verdadeiramente inspira – numa *ética da amizade e cuidado de si* - e não apenas expõe, explica ou demonstra;

Ao ex-orientador (no mestrado) e membro da banca de doutorado **José Francisco Salm** (1941-), grande professor, administrador consagrado, pensador e espírito solidário;

Ao professor e co-orientador **Franz Joseph Brüseke** (1954-), inovador na fronteira do conhecimento; aos professores e membros da banca **Rafael Raffaelli** (1953-), no domínio do cinema, das artes cênicas e do imaginário criativo; e **Willis Santiago Guerra Filho** (1961-) na área da filosofia do direito – que conquistaram meu profundo respeito e amizade - e ao Prof. **Héctor Ricardo Leis** (1943-).

Aos professores **Carlos Eduardo Freitas da Cunha** (1962-) que muito me estimulou no campo das emoções e das idéias; e **Carlos Eduardo Sell** (1971-), ambos suplentes da banca.

Aos meus grandes e imortais amigos **Ilailson Silveira de Araújo** (1941-), **José Gilson Bezerra de Menezes** (1942-), lá de nossa inesquecível Fortaleza, e **Adolfo Nunes Corrêa**, (1943-), aqui de Florianópolis, que sempre me apoiaram e incentivaram;

Ao professor **Ubiratan Simões Rezende** (1948-), membro da banca de qualificação; à professora **Ana Carla Pinheiro Freitas** (1968-), sobrinha querida que muito me estimulou e apoiou ao longo da jornada; às colegas de turma (2004) do doutorado: as valentes guerreiras **Katia Plotz Froes** e **Dora Maria Dutra Bay** (1948-2009), e os colegas **Paulo Roberto Sandrini**; **Ivan Marcelo Gomes** e **Santiago Pich** que comigo conviveram em gratificantes momentos temperados pelo vinho, plenos de amizade e comunhão de idéias, com a participação do nosso orientador Selvino Assmann.

Um agradecimento especial ao querido e saudoso *mestre* **Alberto Guerreiro Ramos** (1915-1982), referencial para a ciência social contemporânea, dotado de uma elegância intelectual

própria dos pensadores seminais. Com ele, na condição de aluno e discípulo, no limiar da década de 1980, reaprendi a *pensar* e a *sentir*, livre dos condicionamentos e preconceitos da socialização e das armadilhas de cooptação por parte do mundo das organizações formais.

## SUMÁRIO

	Página
<b>LISTA DE FIGURAS</b>	<b>8</b>
<b>RESUMO</b>	<b>9</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO I - O ALVORECER DAS CIVILIZAÇÕES.</b>	<b>26</b>
<b>1. O processo civilizatório.</b>	<b>27</b>
<b>2. Os vales como berços das civilizações primitivas.</b>	<b>30</b>
2.1 Civilização mesopotâmica.	33
2.2 Civilização egípcia.	34
2.3 Civilização indiana e chinesa.	36
<b>3. Civilização persa.</b>	<b>45</b>
<b>4. Civilização hebraica.</b>	<b>48</b>
<b>5. O Mediterrâneo como berço de civilizações.</b>	<b>51</b>
5.1 Civilização do Egeu.	54
5.2 Grécia: raízes da Civilização Ocidental.	57
5.2.1 Cosmovisões.	61
5.2.2 O teatro trágico.	68
5.2.3 A política na Grécia Antiga.	73
<b>6. Civilização romana.</b>	<b>81</b>
<b>7. Civilização ocidental: tragédia, modernidade e condição humana.</b>	<b>91</b>
7.1 Uma longa Idade Média.	93
7.2 A tragédia no contexto da Renascença e do Romantismo.	103
7.3 Revolução Industrial e Iluminismo: prelúdios da modernidade ocidental.	123
7.4 A tragédia na modernidade.	129
<b>CAPÍTULO II - PENSAR A TRAGÉDIA: VARIAÇÕES SOBRE O TEMA.</b>	<b>132</b>

1. O mundo épico como precursor da tragédia.	132
2. As origens e antecedentes da tragédia.	145
3. Conceitos e elementos da tragédia e o confronto entre liberdade e necessidade.	159
4. Os três grandes trágicos.	173
4.1. Ésquilo e as lições da <i>Oréstia</i> .	180
4.2. Édipo como protótipo do trágico.	189
4.4. Atualidade e morte da tragédia em Eurípides.	195
5. Tragédia e filosofia.	204
5.1. Os pré-socráticos.	205
5.2. Os três clássicos da filosofia	214
5.3. Filosofia no período helenístico e romano.	222
6. Tragédia, transcendência e tradição judaico-cristã.	225
7. Mundo contemporâneo: renascimento da tragédia?	235
7.1. Visão trágica em confronto com o otimismo ético de Sócrates.	236
7.2. Visões contemporâneas.	244
7.2. Trágicos modernos e contemporâneos.	249
7.3. O mito sem complexo.	256
7.4. Tragédia e política na tradição grega	261
7.5. Tragédia, ética e liberdade.	267
7.6. Tragédia e racionalidade técnica	275
8. Considerações Finais	295
Referências	303



## LISTA DE FIGURAS

	Página
<b>Figura da capa:</b> A Prisão de Prometeu – Óleo sobre tela (1640), de Jacob Jordaens.	
<b>Figura 1:</b> Autores Principais.	16
<b>Figura 2:</b> Oriente: o alvorecer das civilizações	26
<b>Figura 3:</b> As sete civilizações primárias.	28
<b>Figura 4:</b> Imagens do <i>Crescente Fértil</i> , no Oriente Próximo, onde nasceu a agricultura.	30
<b>Figuras 5 e 6:</b> Os vales dos “rios civilizatórios” – Rio Nilo e Rio Indo.	32
<b>Figura 7 e 8:</b> Vale dos Rios Tigres e Eufrates (Mesopotâmia) e Vale do Rio Amarelo (China).	33
<b>Figuras 9 a 11:</b> Os criadores de religiões universais: budismo, confucionismo e taoísmo.	45
<b>Figuras 12:</b> Domínio do Império Persa (século V a.C.)	47
<b>Figuras 13 e 14:</b> O êxodo do Egito.	51
<b>Figura 15:</b> Mar Mediterrâneo: Visão a partir do espaço.	53
<b>Figura 16:</b> O estratégico Mediterrâneo.	53
<b>Figuras 17 e 18:</b> Mar Egeu (imagem da NASA); Palácio de Cnossos (imagem menor).	56
<b>Figura 19:</b> Domínios da Grécia Antiga (Século V a.C.).	66
<b>Figura 20:</b> Império de Alexandre (Macedônico - Greco)	66
<b>Figura 21:</b> Dioniso e Ariadne.	70
<b>Figura 22:</b> Guerras Greco-Pérsicas (Médicas): 500-479 a.C.	78
<b>Figura 23:</b> Batalha no desfiladeiro de Termópilas, em 490 a.C. (filme <i>300</i> , de Zack Snyder).	79
<b>Figura 24:</b> <i>Leônidas na Batalha de Termópilas</i> (1814), de Jacques Louis David (1748-1825).	79
<b>Figura 25:</b> Imperadores Romanos: Otávio Augusto, Marco Aurélio, Diocleciano e Constantino.	89
<b>Figuras 26 e 27:</b> Império Romano nos tempos Otávio Augusto, Cristo e no século II d.C.	90
<b>Figura 28:</b> Império Muçulmano (ano 750).	95
<b>Figura 29:</b> Extensão do domínio mongol, sob Genghis Kahn.	96
<b>Figura 30:</b> Ulisses (Odiseu) amarrado resiste ao canto (mortal) das sereias.	138
<b>Figuras 31 e 32:</b> O jovem Dioniso: deus do vinho, do teatro e fonte original da tragédia grega.	144
<b>Figuras 33 e 34:</b> Representações artísticas de Apolo e Dioniso.	145
<b>Figuras 35 e 36:</b> Espaço cênico do teatro trágico	164
<b>Figura 37:</b> Os três grandes trágicos.	173
<b>Figura 38:</b> <i>Prometeu Acorrentado</i> , de Ésquilo.	182
<b>Figura 39:</b> Os Pré-Socráticos.	207
<b>Figura 40:</b> Os Três Clássicos da Filosofia.	221
<b>Figuras 41 e 42:</b> <i>A Escola de Atenas</i> ; Pensadores Gregos identificados com os <i>noeses</i> .	230

## RESUMO:

Como se explica que um fenômeno histórico singular como a tragédia, concebida de forma original pelos gregos ao final de século VI a.C., com o mérito de abrir um novo espaço no domínio da experiência humana, possa ter sobrevivido por quase três mil anos? Após grandes eventos e rupturas históricas – tais como a longa Idade Média, o Renascimento, o Romantismo, o Iluminismo, as Revoluções Científica e Industrial, as duas Guerras Mundiais... – será ainda possível vincular a tragédia ática com a crescente vulnerabilidade da condição humana no mundo contemporâneo? Será possível a convivência do trágico dentro da configuração cristã do Ocidente? Essas e tantas outras questões são analisadas no concerto desta tese.

Dentre os temas privilegiados, destaca-se uma abordagem superficial da trajetória da espécie humana desde os primórdios das primeiras civilizações sedentárias, há cerca de dez mil e quinhentos anos, na tentativa de resgatar indícios do processo de formação da civilização ocidental e, principalmente, das raízes da tragédia grega. É o caso de algumas civilizações do Oriente (origem do culto dionisiaco), da civilização hebraica e, em especial, da Antiguidade grega, o berço da tragédia. Esta é a temática do Capítulo I.

Na pesquisa sobre a genealogia da tragédia e do pensamento trágico (Capítulo II), se confere atenção especial aos mitos, deuses e heróis das epopéias homéricas, marcos referenciais da civilização grega primitiva, na qual foram geradas a política (democracia), a tragédia, a comédia, a filosofia e a própria ciência, sob diferentes inspirações e perspectivas. Na análise das semelhanças e contradições dos três grandes trágicos e algumas de suas respectivas obras – Ésquilo (com *Oréstia* e *Prometeu Acorrentado*), Sófocles (em seu *Édipo Rei*) e Eurípides (com *Medéia*) – merece especial atenção a figura paradigmática de Édipo, tanto para interpretar a essência e os elementos da arte trágica, quanto na perspectiva de uma possível permanência do pensamento trágico na linha do tempo, e na possibilidade de relação com o nosso próprio mundo, em sua reflexão sobre a arte, a filosofia e a própria vida humana. Ao final do capítulo, é feita uma breve incursão do trágico nos domínios da política, da ética e da racionalidade técnica.

A abrangência e complexidade do tema que envolve o **trágico como condição do humano** não permite alcançar, nos limites deste estudo, toda sua extensão e profundidade. Esta reflexão é mediada por alguns pensadores (trágicos ou não), vinculados a uma visão crítica, plural e interdisciplinar; uma visão comprometida com a experiência da liberdade na existência humana.

## ABSTRACT

How does one explain that a singular historical phenomenon such as tragedy, conceived originally by the Greek at the end of 6th century b.c., with the ability to open a new space in the domain of human experience, may have survived for almost three thousand years? After many great events and historical ruptures – such as the long Middle Ages, Renaissance, Romanticism, Illuminism, Scientific and Industrial Revolutions, the two World Wars... - is it still possible to link Attic tragedy with the growing vulnerability of the human condition in the contemporary world? Will it be possible to explain the intimacy of Tragedian within Western Christian configuration? These and so many other questions are analyzed in the concerto of this thesis.

Among the themes that were privileged, stands out a superficial approach of human species trajectory since the origin of the first sedentary civilizations, around ten thousand and five hundred years ago, in the attempt to rescue indications of the process of Western civilizations formation and, mainly, of the roots of Greek tragedy. It is the case of some Western civilizations (the origin of Dionysian cult), of Hebraic civilization and, specially, of Greek Antiquity, the cradle of tragedy. This is the subject of Chapter 1.

In the research about tragedy and tragic thought genealogy, it is given special attention to mythes, gods and heroes of Homeric epics, the starting points of primitive Greek civilization, in which it was generated politics (democracy), tragedy, comedy, philosophy and science itself, under different inspirations and perspectives. In the analyses of similarities and contradictions of the three great tragic authors and some of their respective works – Aeschylus (with *The Oresteia* and *Prometheus Bound*), Sophocles (in his *Oedipus the King*) and Euripides (with *Medea*) – deserved special attention the paradigmatic person of Oedipus, so much to interpret the essence and the elements of tragic art, as in the perspective of a possible permanence of tragic thought in timeline, and in the possibility of the relationship with our own world, in its reflection over art, philosophy and human life itself. At the end of this chapter, is done a small incursion of the tragic in the domains of politics, ethics and technical rationality.

The theme comprehension and complexity that involves the **tragic as part of human condition** is not possible to be attainable, in the boundaries of this study, in all its extension and depth. This reflection is mediated by some thinkers (tragic or not), linked to a critic, plural and interdisciplinary vision; a vision compromised with the experience of human existence freedom.

## INTRODUÇÃO:

Na tragédia grega, a norma só é colocada para ser transgredida,  
ou porque já foi transgredida;  
é nisso que a tragédia depende de Dioniso, deus da confusão,  
deus da transgressão.

Pierre Vidal-Naquet (1930-2006)  
*Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, 1981.

A hipótese central desta tese é de que o marco germinal do processo civilizatório ocidental tem raízes vinculadas à tragédia grega, nascida nos séculos VI e V a.C.: um período da história da humanidade em que a filosofia ainda não havia se estabelecido como um dos fundamentos para o pensar e o agir humanos.

A tese pretende analisar a possibilidade e a conveniência de que esse marco germinal possa ser retomado para a compreensão de acontecimentos e enfrentamentos que marcam a condição humana no mundo contemporâneo, após o abandono da visão trágica em favor de uma visão bem mais otimista - o inexorável “progresso”, por exemplo – do ponto de vista gnosiológico e antropológico. Dito de outro modo, esta tese propõe-se a um esforço de compreensão do que acontece com a vida humana atual, na medida em que ela rompe com a companhia de Dioniso<sup>1</sup> e com a conseqüente visão trágica da existência.

O tema central de investigação será, portanto, **o trágico como condição do humano** que, numa abordagem interdisciplinar, procurará pensar a tragédia e o trágico em algumas das possíveis conexões sob três domínios que, no transcorrer dos dois últimos milênios, induziram transformações radicais na vida humana: a política, a ética e a técnica.

No resgate histórico e conceitual da tragédia, esta tese pretende analisar alguns de seus vínculos com a contemporaneidade, ou seja, em que medida e de que forma esses conceitos, emoldurados pela tragédia, se mantêm ou se transfiguram da Antiguidade à “Pós-Modernidade”<sup>2</sup>, caracterizando sua transitoriedade através de 25 séculos.

---

<sup>1</sup> Dioniso (do grego Διόνυσος ou Διόνυσος) tem duas outras grafias: Diónisos ou Dionísio. O autor desta tese dará preferência à grafia **Dioniso**, adotada por tradutores de Nietzsche e por outros estudiosos da mitologia grega e dos fenômenos do trágico e da tragédia.

<sup>2</sup> Vários autores contemporâneos sugerem o advento de uma nova época na história da humanidade, vinculando-a, sobretudo, à dimensão cultural da sociedade pós-industrial, ao final dos anos 1950. Um dos

É oportuno lembrar, desde já, que a tragédia emergiu no contexto da Antiguidade clássica, na Grécia do século VI a.C. Pertence a uma época em que o império da razão, criado posteriormente pela filosofia, ainda não havia se estabelecido, e o mundo épico do tempo de Homero já não mais exercia a centralidade naquela civilização. A tragédia surge, portanto, num momento histórico bem peculiar em que os autores trágicos abordavam desde a visão cerradamente trágica do mundo (um conflito trágico cerrado, condicionado por um destino cego e inexorável), até uma visão que remetia a um mundo transcendente de ordem superior. Em suma, o fenômeno primordial da tragédia pertence à Antiguidade clássica, quando o pensamento ético prevalente na civilização grega procurava interpretar as circunstâncias que levavam à ruína até mesmo aqueles comprometidos com o bem e a compaixão, na perspectiva de Marta Nussbaum (1947-) <sup>3</sup>.

Embora se deva ter em conta que, no decorrer de dois milênios e meio ocorreu uma mudança significativa do conceito da tragédia, o que, no desdobramento desta tese, será oportunamente analisado, um dos questionamentos centrais desta pesquisa nos remete à **atualidade da experiência do trágico no seio da cultura ocidental**, contemplando a **condição humana** em seus limites e sua finitude. Para alguns autores, a experiência do trágico como parte da vida - uma dimensão que, apesar de esquecida, sufocada e desprezada com o advento da modernidade – parece ainda penetrar nos mais profundos recônditos da existência humana, com sua potência indomável e envolvente. É o caso de Salvatore Natoli (1942-) para quem o ser humano se encontra hoje numa situação hiper-trágica. Ao comparar a tragédia nos contextos do mundo antigo e contemporâneo, Natoli reconhece que mudaram as condições, mas a essência da tragédia permanece: “No mundo antigo o risco vinha da natureza,

---

primeiros a usar a expressão *Pós-Modernidade* foi o filósofo francês Jean-François Lyotard (1924-1998), seguido por Peter Drucker (1909-2005). Alain Touraine (1925-) e Domenico De Masi (1938-) a chamam de *Sociedade Pós-Industrial*. Zygmunt Bauman (1925-) lidera um terceiro grupo que, apesar de haver preliminarmente adotado e difundido o termo, prefere atualmente a idéia da *Modernidade Líquida*; ou de Hipermodernidade, como é o caso de Gilles Lipovetsky (1944-). No entanto, o próprio Bauman alerta para a periodização da história e considera que "fronteiras nítidas entre épocas não passam de projeções de nossa ânsia inexorável de separar o inseparável e ordenar o fluxo". Numa outra vertente, Jürgen Habermas (1929-) – arauto da razão e ação comunicativas – não aceita o conceito de Pós-Modernidade ao defender a modernidade como um projeto ainda inacabado (LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006; BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998; BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001; BAUMAN, apud LEIS, H. R.; SERRANO, A. I. *Modernidade: o polêmico signifiicante de um período*. In: LEIS, H. R. (org.). *Impactos da Modernidade na Condição Humana*. Florianópolis: Insular, 2005, p. 246).

<sup>3</sup> NUSSBAUM, M. C. *La fragilidad del bien: fortuna y ética en la tragédia y la filosofía griega*. Madrid: A. Machado Libros, 2003.

o improvável vinha da natureza, e a isso se chamava destino, a potência mais forte do ser humano”. No mundo contemporâneo Natoli chama a atenção para o risco que o ser humano introduziu na natureza: “hoje fala-se de responsabilidade na relação com a natureza. Enquanto antes o ser humano era protegido pela natureza, hoje ele é protetor dela; se, portanto, quisermos encontrar uma fórmula, deveríamos dizer que o ser humano se encontra hoje numa situação hiper-trágica”<sup>4</sup>.

Todavia, para outros estudiosos a visão trágica da condição humana ficou restrita ao contexto histórico da civilização helênica, antes do advento e posterior predomínio do império da razão.

Será possível conferir alguma atualidade à tragédia? Em que medida a experiência do trágico se faz presente no pensamento e na vida ativa ocidental? A retomada da visão trágica poderá oferecer alguma alternativa para a crise da civilização ocidental na contemporaneidade? Em que medida a experiência do trágico se insere no confronto liberdade x necessidade?

Estas são algumas das **questões fundamentais** que emolduram esta tese e que deverão ser analisadas e interpretadas – a partir de uma **pesquisa bibliográfica** - em suas múltiplas **dimensões interdisciplinares**: filosofia, história da cultura, política, arte, psicologia, religião, ética e técnica.

A condução deste estudo demandou uma expressiva “reviravolta” tanto na formação acadêmica como na visão de mundo do autor<sup>5</sup>, vinculado, ao longo dos últimos 48 anos, à área das ciências agrárias e sociais. Os enclaves relativos à natureza e à vida rural brasileira e catarinense constituíram, durante quase cinco décadas, o cenário principal de sua atuação, envolvendo, mais especificamente, os seguintes segmentos: extensão, comunicação rural, jornalismo, política agrária, planejamento, associativismo, marketing e capacitação

---

<sup>4</sup> NATOLI, S. *A tragédia grega e o cristianismo*. Entrevista de Vince Ferrara. Tradução por Selvino Assmann. Disponível < [www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm](http://www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm) > Acessado em 23 set. 2004, p. 1 e 2.

<sup>5</sup> O autor realizou sua graduação em Agronomia (1961-1965) na Universidade Federal do Ceará e especialização em Planejamento Governamental (1980) na Universidade Federal de Santa Catarina e University of South California. Seu mestrado em Administração (2001-2003), na UFSC/CSE, culminou com uma dissertação sobre *Políticas e Diretrizes Estratégicas para uma Vida Rural Sustentável: um estudo à luz da Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais*, sob a orientação do Professor PhD José Francisco Salm (UFSC / UDESC). Por 34 anos (1966-1999) atuou no Serviço de Extensão Rural (Acaresc, Embrater, Epagri) e, nos últimos 30 anos vem exercendo o magistério na UFSC, nos programas de graduação em Agronomia, Nutrição e Engenharia de Aquicultura. Desde 2003 ministra disciplinas na área do marketing (social, ambiental, gerencial e internacional), em cursos de pós-graduação.

profissional em ciências agrárias (desenvolvimento rural): segmentos direcionados preferencialmente para o espaço rural, tanto em nível de Santa Catarina como de Brasil. Essas múltiplas experiências conduziram a observações e indagações sobre possíveis causas e efeitos de um crônico processo de degradação da natureza, de seus recursos e da própria condição humana. Uma degradação inserida num processo que gravita em torno da ciência, da técnica e de outros paradigmas da modernidade, envolvendo as dimensões política, ética, cultural e remetendo a uma notável amplitude temporal e interdisciplinar.

Na busca de uma melhor compreensão para questões fundamentais pertinentes à existência humana, o autor vem pesquisando, desde o seu mestrado, possíveis interações da razão, da política (biopolítica), da ética e da técnica nas condições da vida humana individual e associada. O presente estudo é uma tentativa de avançar nesse questionamento, rediscutindo o sentido da experiência humana na época em que vivemos, onde tudo é consumido e onde o biopoder e a biopolítica parecem penetrar em todas as esferas da existência, afetando nossos mecanismos de modulação da civilização em suas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar e de criar.

Paira sobre nós a sensação de vivermos numa civilização regulada pelo biopoder contemporâneo, que reduziu o ser humano à condição de sobrevivente - uma dimensão residual inerente à vida vegetativa - alcançando plenamente toda a democracia ocidental, onde a sociedade de consumo, a sociedade do espetáculo, um hedonismo vulgarizado e massificado (via sociedade do gozo e não do prazer), a medicalização da vida reduzem a condição humana a uma vida biologizada, ao domínio da *vida nua*, na expressão de Giorgio Agamben (1942-). Uma civilização na qual o ser humano troca suas possibilidades de liberdade por uma segurança ancorada na ordem social. Uma civilização em que um “mundo desértico” no qual vivemos e nos movemos (Nietzsche) nos ameaça continuamente a nos converter em “verdadeiros habitantes do deserto” e a comodamente nos conformar às “tempestades de areia”, relativas aos “movimentos totalitários cuja característica principal consiste em que se ajustam perfeitamente bem às condições do deserto”. Esta metáfora (do deserto), explorada por Hannah Arendt (1906-1975), nos alerta contra a psicologia moderna – a psicologia do deserto – que contribui para “ajustar a vida humana ao deserto” reprimindo “a virtude de resistir” bem como “a faculdade de sofrer”. Uma psicologia que introduz mecanismos narcotizantes contra a dor e o sofrimento e que, além de procurar “acostumar-nos à vida no deserto”, reprime a capacidade de sentir a necessidade dos oásis no deserto. Os **oásis**, preconizados por Hannah Arendt, correspondem a espaços fundamentais para conquistar e preservar “a paixão de viver sob as condições do deserto” e assegurar a “coragem para continuar um ser ativo”. Esses oásis

consistem em dimensões existenciais que, independente das circunstâncias políticas (experiência da pluralidade), continuam a existir em nossa existência no singular, tais como: na solidão do filósofo, no amor - quando o “o mundo se incendeia”- e, às vezes, na amizade, “quando um coração se abre diretamente para o outro” <sup>6</sup>. Se não quisermos sucumbir às “tempestades do deserto” temos que, peremptoriamente, cultivar e preservar a incolumidade desses oásis. São sentimentos, confrontos, tensões e ambigüidades como estas, que nos remetem à questão do trágico.

Numa outra abordagem Zygmunt Bauman (1925-) sugere a idéia de mal-estares da pós-modernidade que “provêm de uma espécie de procura do prazer que tolera uma segurança individual” e nos alerta contra uma sociedade organizada onde “a liberdade é sacrificada no altar da segurança” <sup>7</sup>. Este estudo parte do desvelamento da concepção trágica do mundo - uma dimensão aparentemente esquecida, numa época (a atualidade) carente em riqueza cultural e abundante em superficialidade - dentro de uma perspectiva histórica e referenciada por pensadores clássicos e contemporâneos.

Neste contexto, brevemente esboçado, a pesquisa (bibliográfica) procura fazer uma abordagem teórico-conceitual inspirada, sobretudo, em nove autores principais (Figura 1), a partir dos quais serão discutidas diferentes posições (e contradições) que venham a incidir sobre o pensamento trágico: Friedrich Nietzsche (1844-1900), Albin Lesky (1896-1961), Hannah Arendt (1906-1975), Jacqueline De Romilly (1913-), Jean Pierre Vernant (1914-2007), Zygmunt Bauman (1925-), Michel Foucault (1926-1984), George Steiner (1929-) e Pierre Emmanuel Vidal-Naquet (1930-2006). A contribuição desses pensadores – fundamentais para resgatar o entendimento da tragédia e do trágico - será subsidiada pela mediação de vários outros autores pesquisados <sup>8</sup>, junto aos quais se buscarão chaves para visualizar e interpretar - valendo-se também do saber trágico - alguns dos mistérios, incômodos e desafios da condição humana na modernidade e na contemporaneidade, em

---

<sup>6</sup> ARENDT, H. *Sobre o deserto e os oásis*. Tradução por Selvino J. Assmann, In: ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. *Críticas minimalistas*. Florianópolis: Insular, 2007, p.186-187.

<sup>7</sup> BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 10.

<sup>8</sup> Para a maioria dos **autores referenciados** será apresentada uma mini-biografia no **Anexo** (ao final da tese), com a finalidade de introduzi-los junto aos leitores que não os conheçam, ou que porventura venham a ler fragmentos (ou a totalidade) desta tese. Uma eventual indisponibilidade de informações – ou no caso de autores não tão relevantes para a pesquisa - poderá inviabilizar essa mini-biografia para alguns dos autores referenciados.



contraponto com a visão cientificista, racionalista e tecnicista que caracteriza os tempos atuais e que desconsidera a **dimensão trágica da existência humana**.

**Figura 1: Autores Principais.**



A ressignificação da tragédia grega na civilização ocidental pressupõe, dentre outros procedimentos, um mergulho no tempo. Tanto na perspectiva da história quanto da filosofia, geopolítica, sociologia, antropologia, psicologia, este tema sugere uma investigação num horizonte temporal que remonta a milênios. Esta pesquisa pretende identificar e analisar acontecimentos, fenômenos, idéias e visões de mundo que, nos meandros da história <sup>9</sup>, formaram o cenário no qual a tragédia grega pôde emergir no contexto do alvorecer da democracia ateniense (século VI a.C.), e identificar possíveis sinais de sua perpetuação na linha do tempo, por mais que não se possa defender tão supinamente uma visão racional da história, ou que se possa correr o risco de ressaltar mais as continuidades ao invés das rupturas, na análise que nos propomos a fazer. Partimos da hipótese de que a tragédia e o trágico possam ultrapassar o horizonte espacial e temporal da civilização helênica, permitindo assim que a visão original dos gregos continue a oferecer a possibilidade do ser humano viver tragicamente.

<sup>9</sup> Os temas inerentes às tragédias gregas não pertencem, de per si, ao domínio da história e sim ao domínio dos mitos e das velhas lendas. Esta é a opinião de Jean-Pierre Vernant para quem “a tragédia, ao contrário da história, [...] mostra, reorganizando, em função de seus próprios critérios, a matéria da lenda. [...] Graças à liberdade que lhe assegura a ficção do *mythos*, ela alcança o geral; a história, por seu objeto, permanece fechada no particular” (VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.218).

A pesquisa demanda uma breve revisão histórica de algumas das principais civilizações da Antiguidade – contemplada no Capítulo I: O Alvorecer das Civilizações - que deverá propiciar alguns elementos para o resgate das origens e da essência da tragédia e do trágico (Capítulo II: Pensar a Tragédia – Variações sobre o tema), incluindo uma breve análise sobre possíveis interações com a política, a ética e a racionalidade técnica, no contexto dos primórdios da civilização ocidental, chegando até ao mundo contemporâneo.

Para a compreensão crítica da tragédia desde seus primórdios – século VI a.C. – convém levar-se em conta o **contexto civilizatório da Antiguidade** (Capítulo I – O Alvorecer das Civilizações) estabelecendo como marco zero a descoberta da agricultura no Crescente Fértil (por volta de 8.500 a.C.) passando – de relance - pelas civilizações mesopotâmica, egípcia, indiana, chinesa, hebraica e persa até desaguar nas civilizações do Egeu (minóica e micênica) berço das civilizações grega, romana e da própria civilização ocidental em seus principais “pontos de virada”. Alguns autores consideram que, de tempos em tempos, ocorrem grandes transformações nos fundamentos e paradigmas da humanidade. George Steiner considera que “os modos da imaginação implícitos na tragédia ateniense, continuaram a modelar a vida da mente até a época de Descartes e Newton” <sup>10</sup>. Na perspectiva de Steiner, o “ponto de virada” poderia ter ocorrido 22 séculos após seu surgimento. Qual a interpretação de outros autores – Hannah Arendt, por exemplo - sobre esta questão? <sup>11</sup>.

Essa imersão - *à vol d’oiseau* - na história das civilizações envolve um universo de significações, valores, crenças, instituições daquela época, com ênfase na civilização grega, considerada por importantes historiadores como o berço da política, da democracia, da tragédia, da filosofia <sup>12</sup> e da razão. A pesquisa quer explorar a possibilidade de que o homem, a consciência e o saber trágicos sejam subjacentes à tragédia grega, no contexto de seu

<sup>10</sup> STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 111.

<sup>11</sup> Um dos temas contemplados no Item 7 (Capítulo II): Mundo Contemporâneo: Renascimento da Tragédia?

<sup>12</sup> O helenista alemão Bruno Snell (1896-1986) considera que **a filosofia** nasceu, simultaneamente, em três países da Antiguidade clássica: Grécia, Índia e China, transformando radicalmente a cultura desses povos. “Mas mais singular ainda – diz Snell – é que essas três formas de filosofia, obviamente muito diferentes umas das outras, integrem-se, nessa diversidade, reciprocamente, com absoluta exatidão, e que os três princípios sobre os quais se assentam, mantenham entre si uma exata conexão sistemática” (SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p.311). Mais adiante, no Item 5 (Capítulo II): Tragédia, Democracia e Filosofia, serão melhor analisados os três princípios que norteiam essas três “escolas filosóficas”, na perspectiva de Snell: a essência do cosmo e da natureza (filosofia grega); o interesse pragmático (filosofia chinesa) e a meditação sobre o enigma da vida e da alma (filosofia indiana).

florescimento. Serão também contemplados outros domínios da vida humana associada e individual - tais como religião, política, ética, direito e técnica – em suas interações com a visão trágica de mundo e suas possíveis transmutações em confronto com a tragédia. Os helenistas Jean Pierre Vernant e Pierre Emmanuel Vidal-Naquet consideram que, enraizada na realidade social de sua época, a tragédia não se assume como um mero reflexo dela: ela a questiona dentro de um quadro de tensões e ambigüidades <sup>13</sup>.

Uma visão de mundo, entrelaçando mitos, heróis, deuses e outros elementos culturais da Antiguidade, constitui o pano de fundo para o surgimento da arte trágica ao final do século VI a.C. Esses temas serão abordados nos primeiros quatro tópicos do Capítulo II – Pensar a Tragédia: Variações sobre o tema: 1. O mundo épico como precursor da tragédia; 2. As origens e antecedentes da tragédia. 3. Conceitos e elementos da tragédia e o confronto entre liberdade e necessidade; 4. Os três grandes trágicos (4.1. Ésquilo e as lições da *Oréstia*; 4.2. Édipo como protótipo do trágico; 4.3. Atualidade da tragédia em Eurípides).

Em sua obra sobre o *Nascimento da Tragédia*, o jovem Nietzsche aponta duas causas como responsáveis pela morte da arte trágica. A primeira, provocada por Eurípides (480-406 a.C.), “excluiu o componente dionisíaco da tragédia”, resultando numa “arte, numa ética e numa visão do mundo não-trágicas”. Um misto de “frios pensamentos paradoxais e afetos ardentes” que comprometeu a essência tanto do apolíneo quanto do dionisíaco. A segunda deriva do que Nietzsche caracterizou como “socratismo estético” que, em última análise, destruiu a tragédia pela introdução na arte trágica, da lógica, da teoria, do conceito, “subordinando o poeta ao teórico, a beleza à razão”. Em sua essência o “socratismo estético” pode ser sintetizado numa fórmula: “tudo deve ser inteligível para ser belo” <sup>14</sup>. Este princípio estético deriva do princípio ético socrático-platônico: 'Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o feliz'. Nessas três fórmulas básicas do otimismo socrático-platônico, na percepção de Nietzsche, está contida a morte da tragédia. São questões inerentes à temática do Item 7.1 (Capítulo II): Visão trágica em confronto com o otimismo ético de Sócrates.

Em seu estudo sobre a tragédia grega, Albin Lesky considera que “a verdadeira tragédia existe tão-somente quando o conflito trágico alcança solução numa esfera superior,

<sup>13</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

<sup>14</sup> MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005, p. 9,10.

dado que nela torna-se significativo”<sup>15</sup>. Para reforçar seu pensamento vale-se de Karl Jaspers, para quem a transcendência é parte integrante de toda e qualquer tragédia. Uma possível antinomia entre um conflito trágico cerrado (apontando para um nada absurdo) e uma visão do trágico, conectado com um mundo transcendente, “um mundo que permite ao homem conservar o que não pode ser perdido, nem mesmo em meio às trágicas tempestades”<sup>16</sup> será também objeto de análises no Capítulo II em seu Item 3: Conceitos e elementos da tragédia e o confronto entre liberdade e necessidade.

Martin Buber (1878-1965) e Karl Jaspers consideram que a tradição ética da civilização ocidental (em suas distintas épocas) tem profundas raízes na filosofia grega, na revelação mosaica<sup>17</sup> e na mensagem (otimista) de amor universal do cristianismo. Essa temática está presente no Item 6 (Capítulo II): Tragédia, transcendência e tradição judaico-cristã, numa abordagem que procura aproximar e confrontar o humanismo trágico e o humanismo cristão. Esse confronto entre tragédia e cristianismo revela, na perspectiva de Simone Weil (1909-1943), que “os gregos nunca poderiam entender um mundo sem dor e sem morte, enquanto o cristianismo faz aparecer esta possibilidade”<sup>18</sup> ancorado na idéia da fé e da ressurreição. Tanto a fé, como o fenômeno da ressurreição, prevalentes no cristianismo, confirmam que, por mais profunda e desesperadora que seja a crise existencial, “a salvação existe e é esperada, para além da dor e da morte”<sup>19</sup>, algo jamais imaginado nem compreendido pela tragédia grega.

Neste contexto, há quem veja no cristianismo, em sua forma institucionalizada, o fim da tragédia. Ao considerar a morte apenas na perspectiva da ressurreição, a visão cristã faria ruir todos os fundamentos da tragédia. É o caso da visão escatológica da salvação, um dos pilares do cristianismo. No entanto, na medida em que a fé se transmuta ou se confunde com dúvida, com a culpa, com a angustiante e dramática indagação pelo sentido da dor e da morte, o próprio cristianismo poderia reassumir uma certa dimensão trágica por ele destruída.

Certamente não aceitaria esta aproximação aquele que ousou formular uma “filosofia trágica”. É o caso de Friedrich Nietzsche. Foi ele quem, numa investida contra a

---

<sup>15</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 53.

<sup>16</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 55.

<sup>17</sup> As revelações feitas por Yahweh a Moisés no monte Sinai (século XII a.C.): *Os Dez Mandamentos*.

<sup>18</sup> Simone Weil, apud ASSMANN, S. J. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 236.

<sup>19</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 2007, p. 237.

"vontade de declínio", contra "o ódio ao mundo", contra "a maldição dos afetos" e contra o "medo à beleza e à sensualidade", inerentes ao cristianismo e mantidos de certa forma na modernidade, recorre ao *fenômeno dionisiaco*<sup>20</sup> - um dos elementos constitutivos da tragédia grega - para representar a essência da vida em seu sentido trágico existencial. Um sentido que, numa visão mais profunda propiciada pela arte dionisiaca, nos revela a alegria de viver atrás dos fenômenos, além do olhar e na própria destruição do herói trágico.

Essas e outras questões existenciais constituem parte da temática contida no Item 5 (Capítulo II): Tragédia e Filosofia.

Nos dias de hoje, “tragédia”, em seu conceito vulgar (senso comum), remete a uma “coisa ruim” a um “desastre” sempre presente nos noticiários televisivos e nos jornais e revistas: uma espécie de banalização da experiência cultural do trágico, em seus primórdios. O significado do fenômeno trágico é bem outro: ele envolve a compreensão da existência humana em toda sua profundidade e complexidade, bem distinta da superficialidade inerente ao conceito vulgar.

Um dos exemplos marcantes da banalização do conceito do trágico no contexto atual é a temática da morte. A condição primordialmente mortal do ser humano representava, para os trágicos gregos, um dos condicionantes essenciais de sua existência. Em sua incursão sobre a finitude do ser humano, Françoise Dastur (1942-) assinala, inspirada em Nietzsche, que na perspectiva dos trágicos, “o saber-se mortal” constitui uma aliança da “consciência do horror de uma existência humana destinada à morte e do sonho de um mundo olímpico povoado de deuses”<sup>21</sup>. Em seu ensaio sobre a morte, como um dos elementos da tragédia grega, Dastur observa que a existência humana “não se constitui uma vida absolutamente viva, mas uma vida que inclui em si a relação com o mundo dos mortos”. Vale-se de Sófocles (c. 496-406 a.C.)<sup>22</sup> que, em sua tragédia *Antígona*, caracteriza a luta obstinada da heroína (filha de Édipo) para garantir uma sepultura ao seu irmão Polinice, pondo em risco sua própria vida ameaçada pelo rei Creonte que, representando o poder do Estado, queria exercer sua vingança ao privá-lo da honra suprema da sepultura. No mundo atual, a morte, na perspectiva da banalização do conceito clássico da tragédia, vem sendo, simultaneamente, explorada de forma sensacionalista

<sup>20</sup> Uma espécie de contra-doutrina ao cristianismo, na qual Nietzsche elege o deus grego Dioniso (deus do vinho, da embriaguez e da fertilidade agrícola) como o herói trágico por excelência.

<sup>21</sup> DASTUR, F. *A morte: ensaio sobre a finitude*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002. p.25.

<sup>22</sup> Sófocles, Ésquilo e Eurípides serão objeto de análise no Item 4 (Capítulo II): Os três grandes trágicos.

e escamoteada pelos meios de comunicação de massa. Para conferir o caráter sensacionalista – próprio da *Sociedade do Espetáculo*, tema central da obra de Guy Debord (1931-1994) e contemplado, numa outra vertente, por Jean Baudrillard (1929-2007) - e um sabor especial às “tragédias” que envolvem o tema da morte, a televisão (espelho do ambiente da sociedade contemporânea) costuma manipular as imagens que mostram a morte para, na “transformação da notícia em espetáculo [...] por um processo estético, subtrair da imagem o mal”<sup>23</sup> e assim tornar “palatável” a morte esteticamente ajustada ao seu interdito social.

Inspirado em Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973), Douglas Garcia Alves Júnior nos fala da liquidação do trágico pela indústria cultural que ocorreu com a modernidade, principalmente nos planos ético e estético. No plano ético, “a desgraça do vilão e o final feliz do casal típico dos filmes da indústria cultural são o registro cultural e psíquico da necessidade de adaptação social”<sup>24</sup>. No plano estético, a liquidação do trágico pode ser conferida no registro vulgar e banal das “tragédias” que a televisão explora no cotidiano como, por exemplo, os desastres aéreos, os eventos avassaladores da natureza (furacões, maremotos, erupções vulcânicas, incêndios florestais, terremotos), além da violência que ponteia e alimenta o noticiário dos meios de comunicação de massa (discurso midiático).

No entendimento de Adorno e Horkheimer, enquanto a tragédia grega configurava a experiência social em forma literária e em evento estético-político, no mundo contemporâneo ocorreu uma perda do trágico enquanto possibilidade artística, na medida em que a indústria cultural tende a ocupar todos os espaços e a impor um idioma cultural conformista e redutor, com pouca capacidade de elaboração formal. Em suma, na expressão própria de Adorno e Horkheimer, “a liquidação do trágico confirma a eliminação do indivíduo”. Na denúncia à indústria cultural como um dos mecanismos de eliminação do trágico, esses pensadores frankfurtianos afirmam que “outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da sociedade”, ao contrário da sociedade contemporânea onde “o trágico dissolveu-se neste nada que é a falsa identidade da sociedade e do sujeito, cujo horror ainda se pode divisar fugidamente na aparência nula do trágico”. Ao analisar a superação do fenômeno do trágico nos tempos modernos, Adorno e Horkheimer caracterizam uma pseudo-individualidade como “um pressuposto para compreender e tirar da tragédia sua virulência: é só porque os indivíduos

<sup>23</sup> SOUZA, C. A.; LEIS, H. R.; RAFFAELLI, R. *A morte nos telejornais em tempos de guerra e nas coberturas cotidianas*. In: LEIS, H. R. (org.). *Impactos da Modernidade na Condição Humana*. Florianópolis: Insular, 2005, p. 53-80.

<sup>24</sup> ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p.109.

não são mais indivíduos, mas sim meras encruzilhadas das tendências do universal, que é possível reintegrá-los totalmente na universalidade”<sup>25</sup>.

Virginia Figueiredo recorre a Maurice Blanchot (1907-2003) para esclarecer melhor a diferença entre o ser humano trágico (ciclotímico em suas experiências dos limites) e o mundano (para quem os limites não passam de meras abstrações). Diz Blanchot, em seu livro *L'Entretien Infini*: “O homem do mundo vive nas nuances, nos graus, claro-escuro, o encantamento confuso ou a mediocridade indecisa: o meio (*milieu*). O homem trágico vive na tensão extrema entre os contrários, eleva-se do sim e não confusamente misturados ao sim e não claros e claramente mantidos na sua oposição”<sup>26</sup>.

Ao questionar a possibilidade de ser trágico na modernidade, Selvino Assmann (1945-) lembra que, no tempo da tragédia grega, não se procurava dominar a natureza. Já na modernidade, o ser humano “em sua luta contra a necessidade, aposta vencer dominando a natureza, para com ela e nela harmonizar-se!”. Não é por acaso que Francis Bacon (1561-1626) proclamava na proto-modernidade que “*scientia est potentia*”. Assmann sugere uma possível correlação entre o pensamento trágico e a liberdade, no contexto da crise do ideal moderno de vida, ao destacar que “viver a tensão entre salvação e aniquilamento é a mais radical experiência de liberdade no mundo atual”<sup>27</sup>. Hipoteticamente uma crise do moderno no contemporâneo.

O Item 7 (Capítulo II) – Mundo Contemporâneo: Renascimento da Tragédia? - investiga a atualidade e perenidade do pensamento trágico. Perenidade na qualidade de um modo de ser e de viver em suas dimensões social, estética e psicológica. Será que após 25 séculos da tragédia, recheada de ambigüidade, ainda nos questionamos sobre o homem e o mundo, sobre o justo e o verdadeiro? Em que medida sua inteligibilidade e relevância alcançam os nossos tempos? De que forma a experiência do trágico ainda perdura nos tempos atuais?

---

<sup>25</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 144-145.

<sup>26</sup> BLANCHOT, M. apud FIGUEIREDO, V. *A permanência do trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p.141.

<sup>27</sup> ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

Na reflexão sobre a tragédia e o trágico<sup>28</sup> – que recobrem um amplo campo de acepções - serão também analisados, no curso desta tese, elementos a eles inerentes tais como: ambigüidade, incerteza, contingência, limites do pensamento e da ação, questões políticas e éticas, o papel da técnica moderna, transcendência, finitude e imanência, além de vários outros aspectos que recobrem e tensionam a complexidade da vida humana desde a Antiguidade grega.

Aliás, já em meados do século XIX (1844), o filósofo dinamarquês Sören Kierkegaard (1813-1855) colocava uma angustiante questão envolvendo o sentido da existência humana neste quadro de tensões, próprio da condição humana:

A pessoa enfia o dedo no solo para dizer pelo cheiro em que terra está: eu enfio meu dedo na existência: cheira a nada. *Onde estou? Quem sou eu? Como vim para cá? O que é esta coisa chamada mundo? O que significa este mundo? Quem foi que me atraiu para esta coisa e agora me deixa aqui? Como vim para este mundo?*

Por que não fui consultado... mas fui lançado às fileiras como se tivesse sido comprado de um seqüestrador, um vendedor de almas? Como consegui interessar-me por esta grande empresa a que chamam de realidade? Por que deveria interessar-me por ela? Não se trata de uma sociedade voluntária? E se sou forçado a tomar parte nela, quem é o diretor? ... A quem devo endereçar minhas queixas? <sup>29</sup>

Como já foi assinalado com Vernant, por mais que haja datação e por mais que haja períodos históricos em que a tragédia parece ‘mais normal’, uma das características da tragédia <sup>30</sup> - enquanto arte poética e dramática - é sua característica atemporal, qual seja a faculdade de exceder os limites de sua época, o que equivale a dizer que "ainda podemos ser espectadores de tragédia" <sup>31</sup>. No contexto de um possível renascimento da tragédia no Ocidente, o adjetivo ‘trágico’ designa uma maneira bem específica de se ver o mundo como, por exemplo,

<sup>28</sup> Sempre quando esta tese referir-se ao “**trágico**” estará remetendo à categoria estética ou ao princípio filosófico que envolve uma específica visão do mundo que encontra suas raízes mais autênticas na **tragédia grega**, mas que também poderá manifestar-se no romance, na música e até mesmo na comédia e em situações trágicas da existência humana (cf. LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003).

<sup>29</sup> KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968, p. 36.

<sup>30</sup> A qualidade do espetáculo (cênico) da tragédia dependia, segundo Aristóteles (384-322 a.C.), de seis elementos essenciais: a trama, a ação, o mito, o pensamento, a elocução (enunciado dos pensamentos), a melopéia (seu ornamento, através do ritmo, harmonia e canto) e o espetáculo cênico. Em sua apresentação cênica, a tragédia podia ser repartida em quatro partes; prólogo, episódio, êxodo e coral (ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993).

<sup>31</sup> LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 17.



a de Sören Kierkegaard, “para a qual nosso mundo está separado de Deus por um abismo intransponível”<sup>32</sup>.

Desde o tempo dos pré-socráticos (Século VI a.C.) - alguns pensadores dedicavam-se a compreender a ordem da vida e do mundo. Já naquela época, questões envolvendo o saber e a verdade eram analisadas na perspectiva de emergentes teorias racionais que permearam toda a tradição filosófica grega, dando origem às bases epistemológicas da racionalidade ocidental, conferindo à razão o estatuto da verdade e a garantia de bem. Viver segundo a razão, torna-se, a partir de então, o fundamento primeiro das leis, da ordem, da ética e da política.

Vinte e quatro séculos depois, em plena era do Iluminismo, a razão, aplicada a todos os domínios do saber, ainda parece assumir papel central na vida humana. No domínio da religião, o Iluminismo (o período de desencantamento – *Entzauberung* – na expressão de Max Weber) exclui o transcendente e assume a imanência cristalizada no reino da razão. A razão imanente chega a construir um Deus à sua imagem e semelhança, qual seja, imanente ao mundo. Sérgio Rouanet (1934-) admite que até mesmo Kant, por conta do seu imperativo categórico, “põe Deus a serviço dos homens: sem Deus não há sociedade humana, e sem Deus como postulado da razão prática, não há ética. O transcendente é definitivamente capturado pela imanência”<sup>33</sup>. A palavra de ordem de Voltaire - *Ecrasez l'infâme* - representou a síntese do movimento iluminista, “para criar um mundo humano, regido pela *razão*”; para tanto era necessário, antes de tudo, “limpar o terreno até então ocupado pelo fanatismo e pela superstição [...] A *Entzauberung* é, portanto, levada às últimas conseqüências, e tenta criar um mundo sem bruxas, sem mitos e sem espectros: um mundo desencantado”<sup>34</sup>.

No Ocidente moderno, a supremacia da razão e do progresso inevitável do racionalismo ocidental faz com que a filosofia e a ciência sejam ancoradas no pensamento racional que exclui da percepção da realidade todo e qualquer resquício do irracional a exemplo da mística, do romantismo, da dor e da morte. Essa visão de mundo nos leva, “inevitavelmente para o deserto de sentido, para o niilismo”, muito embora exista a possibilidade do ser humano estar vivenciando, mais que no nascimento da tragédia, de uma “situação hiper-trágica, por se dar conta que foi ele que introduziu o risco na própria natureza, e não simplesmente sofre o risco

---

<sup>32</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 26.

<sup>33</sup> ROUANET, S. P. *A transimanência iluminista*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 187.

<sup>34</sup> ROUANET, S. P. Ibid, 1993, p. 180; 183.

que vinha da própria natureza”<sup>35</sup>. O Item 7.6 (Capítulo II) Tragédia e Racionalidade Técnica abordará com maior profundidade a interseção da tragédia com a técnica moderna e com a razão.

Um discípulo de Nietzsche, Clément Rosset (1939-), entende que, de fato, apenas um reduzido número de intelectuais, filósofos, cientistas e teólogos, supõe que "o mundo está submetido a qualquer *razão* ou ordem", o que não ocorre com o saber trágico do restante da humanidade, cuja visão de mundo está "centrada sobre idéias de desordem, de acaso, de uma absurdidade, inerente a toda existência”<sup>36</sup>.

Nesta perspectiva, poderíamos dizer que a condição humana na modernidade tanto pode ser vivida à luz de um pensamento paranóico<sup>37</sup> (vinculado às ideologias, ao pessimismo, ao masoquismo, ao sadismo) como permitir que o trágico seja sua referência existencial. É Nietzsche quem declara, ao final de sua *Genealogia da Moral* que "o homem prefere ainda querer o *nada*, a *não* querer"; e em seu escrito *Para Além do Bem e do Mal*, denuncia a "imbecil inadvertência e venturosa confiança das '*idéias modernas*'", bem como "toda a moral cristiano - européia" que ele satiriza como uma "*moral de animal-de-rebanho*"<sup>38</sup>!

O Iluminismo e seus rebentos - as visões antropocêntrica e sociocêntrica – também escamoteiam a visão trágica do homem no contexto da modernidade. Limitado pelos grilhões das armadilhas da racionalização ocidental<sup>39</sup>, o homem moderno abandonou, em sua fluidez<sup>40</sup>, as dimensões míticas, mágicas e místicas que habitam o irracional. E, mais uma vez, Nietzsche parece ter sido pioneiro e inovador, ao tentar libertar a filosofia de todo pensamento

<sup>35</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 2007, p. 234, 235.

<sup>36</sup> ROSSET, C. *A lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

<sup>37</sup> Para Rosset (1989), todo homem, enquanto lógico, é paranóico.

<sup>38</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 7-28. Coleção Os Pensadores.

<sup>39</sup> Max Weber (1864-1920) cria uma bela metáfora a respeito do destino do mundo - a *gaiola de ferro* - simbolizando a crescente e definitiva supremacia da "racionalidade científica e técnica sobre o mundo da vida" (BRÜSEKE, F. J. *Irracionalidades na modernidade técnica: romantismo, mística e escatologia política*. Florianópolis: UFSC-CFH, 2004a).

<sup>40</sup> Zygmunt Bauman (1925-) entende que um processo envolvendo "o derretimento dos sólidos" vem conduzindo a humanidade, a partir das últimas décadas do século XX, a uma nova e paradigmática *era da modernidade líquida*. Uma era que vem provocando profundas modificações na vida humana e em categorias como a emancipação, a individualização, a liberdade, o tempo/espaço, o trabalho e as relações comunitárias. Para Bauman, a "versão *liquefeita*" da condição humana, prevalente nos tempos atuais, vem criando categorias e instituições zumbis que estão mortas e ainda vivas. (BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001).

racionalizante, finalista ou teológico. O saber trágico corresponde a uma visão de mundo centrada na desordem, no acaso e nas idiossincrasias inerentes à existência. O discurso trágico pode ser resumido, segundo o filósofo Clément Rosset, na expressão *c'est la vie*, que resume em todas as línguas e em todas as épocas o discurso trágico como experiência da condição humana.

A partir dessa perspectiva geral pretendemos apresentar esta tese sobre o trágico e a tragédia, no sentido de examinar a possibilidade de retomar, no **mundo contemporâneo**, a **visão trágica da vida** para melhor entender a **condição humana em sua multidimensionalidade**.

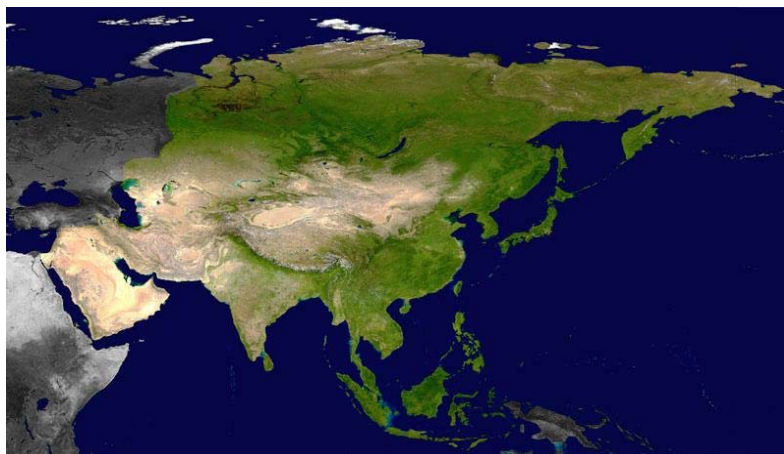
## CAPÍTULO I - O ALVORECER DAS CIVILIZAÇÕES

“As distorções destrutivas da tradição foram, todas elas, provocadas por homens que haviam tido a experiência de algo novo, que tentaram quase instantaneamente superar e resolver em algo velho. [...] O fim de uma tradição não significa necessariamente que os conceitos tradicionais tenham perdido o poder sobre as mentes dos homens”.

Hannah Arendt (1906-1975)  
*Entre o Passado e o Futuro*, 1968

**Figura 2:** Oriente: o alvorecer das civilizações





A temática central desta tese é a **ressignificação do trágico na história da civilização ocidental**. Algumas das questões abordadas neste primeiro capítulo estão voltadas para a compreensão do que seja civilização, seu desdobramento na linha do tempo e possíveis interações com a **visão trágica na condição humana**. No caso das civilizações pioneiras (mesopotâmica, egípcia, indiana, chinesa e persa) serão apontados alguns de seus fundamentos históricos de forma breve e concisa. Outras – a hebraica, a grega e a romana – requerem análise um pouco mais detalhada para a compreensão do processo de formação da civilização ocidental.

Repetindo o que já dissemos: ao fazer este desenho da trajetória da espécie humana desde antes da Grécia clássica, na qual nasce a tragédia, não queremos, com isso, dar a entender que existe uma lógica linear na história, e nem pretendemos excluir continuidades que, num concerto com as rupturas que costumam marcar a história de cada povo e da espécie humana como um todo.

## 1. O processo civilizatório.

De acordo com pesquisas recentes, a civilização <sup>41</sup> é a última etapa da longa história humana surgida com os primeiros *hominídeos* na África Oriental, há seis milhões de

---

<sup>41</sup> Alguns autores divergem sobre o **conceito de civilização** como um estágio inevitavelmente melhor, dentro de um processo evolutivo, onde a idéia de ‘progresso’ implique, necessariamente, em crescentes níveis de bem estar e em maior felicidade humana. Valha como exemplo a afirmação de Jared Diamond (1937-): “Não presumo que os Estados industrializados sejam ‘melhores’ do que as sociedades de caçadores-coletores, ou que a troca desse estilo de vida por uma civilização baseada no ferro represente ‘progresso’ ou, ainda, que tenha resultado num aumento da felicidade humana. Minha impressão, após ter dividido minha vida entre cidades dos Estados Unidos e vilarejos da Nova Guiné, é que os chamados benefícios da civilização são ambíguos” (DIAMOND, J. M. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p.18).

anos; passando pelos proto-humanos – *Homo erectus* - há mais de um milhão de anos; pelo período neolítico, quando o ser humano descobriu os métodos da agricultura no Crescente Fértil, há dez mil anos; até a aurora da civilização, há mais de cinco mil anos. A emergência tanto do homem como, posteriormente, da civilização se deu através de um longo processo evolutivo onde fatores geoclimáticos e culturais foram determinantes. As primeiras civilizações surgiram num horizonte temporal correspondente a mais de três milênios: de 3.700 a 500 anos antes de Cristo. Elas forjaram o mapa cultural e as bases das sociedades e das eras posteriores, inclusive do mundo contemporâneo.

O cientista social Hélio Jaguaribe (1923-) classifica historicamente as civilizações nascentes em quatro tipos: 1) civilizações primárias; 2) civilizações secundárias de primeiro grau; 3) civilizações secundárias de segundo grau; 4) civilizações terciárias. As civilizações primárias emergem diretamente do seu passado neolítico para uma civilização urbana, sem influências significativas de civilizações precedentes <sup>42</sup>. O arqueologista britânico Glyn Daniel (1914-1986) <sup>43</sup> destaca a existência de sete civilizações primárias <sup>44</sup> (Figura 3): quatro no Velho Mundo - Mesopotâmia (por volta de 3.700 a.C.) e Egito (3.100 a.C.), no Oriente Próximo; Harapa, na Índia (2.500 a.C.) e Shang, na China (cerca de 1.700 a.C.) -, e três no Novo Mundo - os Maias (500 a.C.), os Astecas (século VIII d.C.), e os Incas (século IX d.C.) <sup>45</sup>.

**Figura 3:** As sete civilizações primárias.

---

<sup>42</sup> JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, 2 v.

<sup>43</sup> GLYN, D. *The First Civilizations*. New York: Thomas Crowell, 1970.

<sup>44</sup> As civilizações secundárias de primeiro grau, embora derivem diretamente do passado neolítico, sofrem influências marcantes das primárias que as precederam. É o caso dos **hebreus** (anterior a 1.250 a.C.), dos **hititas** (1.500 a.C.) e dos **egeus**, com a civilização minóica (2.000 a.C.). As secundárias de segundo grau surgem a partir da desintegração (total ou parcial) de uma civilização prévia. Nesta categoria está a **civilização grega** (776 a.C.), nascida das ruínas da Civilização do Egeu (correspondente às civilizações minóica e micênica, de 2.200 a 1.200 a.C.), e a **civilização romana** (século VIII a.C.), derivada dos etruscos, um aglomerado de povos que habitou uma área da Itália correspondente atualmente às regiões da Toscana, Lácio e Úmbria. O quarto tipo – civilizações terciárias – resulta das secundárias de segundo grau, o caso de **Bizâncio** (395 a 1453 d.C.) que sucedeu o Império Romano do Oriente, ou de sua desintegração - **civilização do Ocidente** - ou ainda por conta de uma nova religião, caso do **Islã** (622 d.C.) que, após incorporar elementos da tradição israelita e cristã, dominou todo o mundo árabe (JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, 2 v.).

<sup>45</sup> Os **maias**, considerados por muitos estudiosos como o povo mais avançado das civilizações primárias do Novo Mundo, viveram no território hoje formado pela Guatemala, Honduras e península de Yukatan; os **astecas**, uma civilização que se destacou pela arquitetura e características urbanas, no México; e os **incas** na Cordilheira dos Andes, correspondendo aos atuais territórios do Peru, Bolívia, Equador, norte do Chile, e noroeste da Argentina, numa extensão de 4.500 km.



Fonte:

[http://anthro.palomar.edu/subsistence/images/map\\_of\\_ancient\\_civilizations.gif](http://anthro.palomar.edu/subsistence/images/map_of_ancient_civilizations.gif)

A partir desses pólos os seres humanos criaram cidades, organizaram-se em estados, constituíram religiões formais, desenvolveram a escrita e outros avanços na técnica primitiva, construíram templos e monumentos e um conjunto de outros elementos que caracterizam a vida civilizada <sup>46</sup>.

Uma das conquistas determinantes para o ser humano atingir ao estágio civilizatório foi a técnica voltada à produção de alimentos através da agricultura e da domesticação de animais selvagens, cujos primórdios datam de, aproximadamente, 8.500 a.C., provocando profundas transformações num modo de vida (caçadores-coletores) que acompanhava a espécie humana havia cerca de 3 milhões de anos.

<sup>46</sup> De acordo com alguns historiadores o *status* de **civilização** é conferido quando ocorrem pelo menos três de quatro elementos essenciais: a urbanização, associada a uma estreita e fundamental dependência da agricultura local; uma cultura comum (idioma, religião, cosmovisão, costumes); um sistema político (traços básicos de um Estado) e religioso; e a conquista da escrita. Todos os quatro elementos estavam presentes no nascimento das civilizações do Egito e da Mesopotâmia em meados do quarto milênio a.C. (ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da história do mundo*. Rio de Janeiro: Ediouro 2000; JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, 2 v.; VAN LOON, H. W. *A história da humanidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004). Numa perspectiva da história dos costumes, o sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990) considera uma diferença marcante entre civilização e *Kultur*. Enquanto o conceito francês e inglês de *civilização* “ênfatiza o que é comum a todos os seres humanos” e abrange elementos políticos, econômicos, religiosos, técnicos, morais e sociais; o conceito alemão de *Kultur*, no emprego corrente, “reporta-se a produtos humanos que são semelhantes a ‘flores do campo’ – obras de arte, livros, sistemas religiosos ou filosóficos nos quais se expressa a individualidade de um povo”. *Kultur* envolve um conceito que “alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta uma tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo e fatos políticos, econômicos e sociais” (ELIAS, N. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, 2 v. p. 24).

O escritor, biogeógrafo e fisiologista norte-americano Jared Diamond (1937-), comenta em *Guns, Germs and Steel* (prêmio Pulitzer de 1998) que “a domesticação de animais e o cultivo de plantas significaram muito mais que comida. Os excedentes de alimentos e o transporte por animais desses excedentes eram pré-requisitos para o desenvolvimento das sociedades sedentárias, politicamente centralizadas, socialmente estratificadas, economicamente complexas e tecnologicamente inovadoras”<sup>47</sup>.

A agricultura teve início, de forma gradativa, na região conhecida como Crescente Fértil<sup>48</sup> (Figura 4), a partir de oito “culturas fundadoras”: cevada, dois tipos de trigo, lentilha, ervilha, grão-de-bico, ervilhaca amarga e o linho, observa Diamond.

O cultivo de plantas aumentou a disponibilidade de alimentos. Já a domesticação de animais possibilitou, além do suprimento de proteína animal (carne e leite), fertilizantes (esterco) para as terras cultivadas, força motriz para o trabalho e o transporte, lã e couro para suportar invernos rigorosos, ossos para confecção de utensílios. O uso mais eficiente do solo, a domesticação de animais e a pesca consolidaram o modo de vida sedentário (em contraste com o nomadismo dos caçadores-coletores), conferiram maior densidade populacional<sup>49</sup> e, via estocagem de excedentes de alimentos, viabilizaram a conseqüente estratificação e organização política das tribos que, produzindo os alimentos, já deixavam antever a futura formação das cidades em regiões como o Crescente Fértil (Oriente Próximo), o Vale do rio Nilo (Egito), o Vale do rio Amarelo (China) e o Vale do rio Indo (Índia).

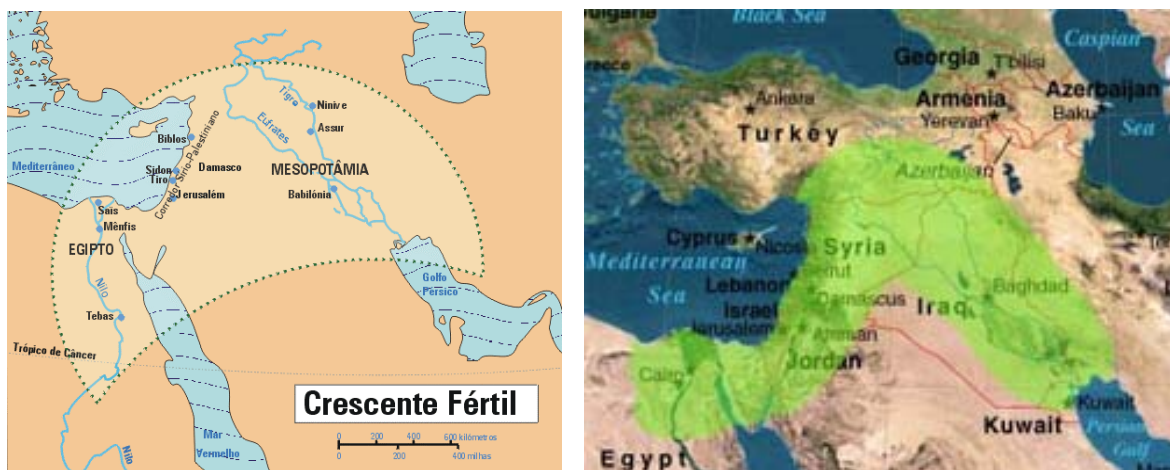
**Figura 4:** Imagens do *Crescente Fértil*, localizado no Oriente Próximo, onde nasceu a agricultura.

---

<sup>47</sup> DIAMOND, J. M. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p.90.

<sup>48</sup> Será um mero acaso a adoção da *figura da lua crescente* como símbolo universal do **islamismo**? Vale lembrar que a lua tem um lugar mais destacado no Islã que em qualquer outra religião. O próprio calendário islâmico é baseado na lua e ela aparece nas bandeiras de muitas nações islâmicas.

<sup>49</sup> Na época em que a agricultura e a domesticação de animais estavam iniciando (há cerca de 10 mil anos), estima-se a população mundial de somente 10 milhões de pessoas; por volta de 2.000 a.C. aproximava-se dos 90 milhões; dois mil anos mais tarde – na época de Cristo – estava próxima dos 300 milhões (BLAINEY, G. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Fundamento Educacional, 2004).



## 2. Os vales como berços das civilizações primitivas

O elemento água vem desempenhando funções fundamentais na história do homem e do planeta Terra. Existe uma teoria segundo a qual “o surgimento da vida”<sup>50</sup>, sob a forma de protobactérias unicelulares heterotróficas, se deu há cerca de 3 bilhões de anos pela combinação espontânea de aminoácidos, ácidos nucleicos, compostos de fósforo e outras substâncias, suficientemente concentradas nas águas menos revoltas do oceano primitivo, associadas a outros elementos como metano, hidrogênio, amônia, vapor d’água da atmosfera e sintetizadas pelas descargas elétricas da atmosfera”<sup>51</sup>.

Ao tecer considerações sobre a influência do território na história dos povos Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) vislumbra três elementos fundamentais: regiões montanhosas e planaltos sem água; vales sulcados com rios; e áreas litorâneas. As montanhas, na percepção do filósofo alemão, “separam os povos, os costumes e os caracteres”. Considera os planaltos sem água como o território próprio dos nômades, dos povos árabicos e mongólicos. Já os vales constituem o cenário propício para o surgimento da agricultura e, com ela, a vida comunitária e os centros de cultura. Hegel aponta como exemplo os antigos impérios às margens dos rios da China, da Índia e do Egito. “A água, enfatiza, é o que une, as montanhas separam”. Quanto ao terceiro elemento natural, o litoral em contato com o mar, Hegel ali situa um modo singular de vida: O mar é o ilimitado, não tolera nenhuma restrição pacífica em cidades, como o interior. A terra, o vale, fixa o homem ao solo; entra assim numa quantidade

<sup>50</sup> Por mais que se insista em falar e nome da vida, em favor da vida... ainda hoje **o conceito de vida** nos remete a difusos e intrincados labirintos que deixam um *que* de indeterminação no ar. Permanece como um dos conceitos mais indefinidos. Por essa razão, a temática da vida transcende aos propósitos desta tese.

<sup>51</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p. 63-64.



infinita de dependências. Mas “o mar leva-o para além desse círculo limitado. O mar suscita a coragem; convida o homem à conquista, à rapina, mas também ao lucro e à ganância”<sup>52</sup>.

De toda forma, há cerca de 20 mil anos os humanos estavam confinados a um imenso continente maciço. Europa e África, Ásia e América constituíam uma única massa de terra onde cerca de 95% dos humanos viviam. Os outros 5% habitavam uma segunda massa de terra – Austrália e Nova Guiné – que também ainda não estava separada. Naquela época, as áreas mais frias do planeta eram praticamente desabitadas. A Escandinávia, norte da Irlanda e do Reino Unido, quase todo o Canadá e o norte dos Estados Unidos ficavam sob uma compacta camada de neve.

No período compreendido entre 12.000 e 9.000 a.C. ocorreu uma notável mudança climática por conta de um “aquecimento global”. Em ambas as extremidades do planeta grandes áreas de gelo derreteram, provocando uma sensível elevação do nível do mar e alterações na vazão dos grandes rios. Na África, por volta de 10.000 a.C. a água do lago Vitória começou a correr para o rio Nilo, transformando-o no segundo mais longo rio do mundo. Com os verões mais quentes, o gelo derretido nas montanhas geladas da Ásia Central também aumentou a vazão dos grandes rios, trazendo consigo finos sedimentos que cobriam suas margens nas planícies a jusante, tornando-se assim o berço do que é chamado de civilização. O historiador australiano Geoffrey Blainey (1930-), confere um valor extraordinário a esse fenômeno:

“A elevação do nível dos mares estava quase completa por volta de 8.000 a.C. Ao todo, os mares tinham subido até 140 metros. Este foi o evento mais extraordinário na história humana durante os últimos 100.000 anos – com muito mais influência do que a invenção da máquina a vapor, a descoberta das bactérias, a ida à lua e, na verdade, todos os eventos combinados do Século XX. A elevação do nível dos mares acabou desencadeando uma transformação na vida humana e uma explosão da população”.<sup>53</sup>

Apesar de alguns estudos arqueológicos indicarem que a produção de alimentos e a vida em vilarejos tiveram origem nas montanhas do Crescente Fértil, as civilizações primárias se consolidaram junto aos grandes rios do Oriente, a partir do quarto milênio antes de Cristo. Blainey assim descreve a contribuição dos rios na construção das primeiras civilizações:

<sup>52</sup> HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa; Edições 70, 1995, p. 162-163.

<sup>53</sup> BLAINEY, G. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Fundamento Educacional, 2004, p.17.

Os grandes rios do Oriente Médio atravessavam planícies secas cujo solo era enriquecido pelas enchentes a cada ano. Dezenas de milhões de toneladas de sedimentos eram carregadas corrente abaixo e espalhados em camadas finas por sobre o solo empobrecido, como se fossem um novo fertilizante. Da mesma forma, nas estações secas, os canais carregavam água dos rios para irrigar as terras aráveis queimadas. Nas planícies alagadas, as pessoas e as cidades podiam receber mais alimentos, dentro da mesma área, do que em qualquer outro lugar do mundo naquela época <sup>54</sup>.

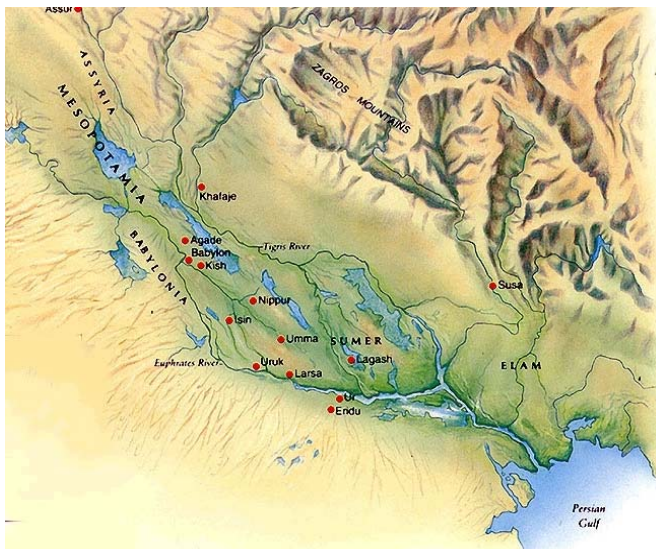
No despertar da civilização, cinco vultosos rios – e seus vales – constituíram o cenário para a formação de cidades, a produção de excedentes de alimentos, o desenvolvimento da navegação, além da organização política, a escrita, e o domínio da tecnologia em várias outras atividades. Esse cenário corresponde aos vales dos rios Nilo, Tigre, Eufrates (Oriente Médio), o Indo (subcontinente indiano) e Amarelo também conhecido como Huang He ( China). As Figuras 5 a 8 ilustram a localização desses vales na Ásia e no subcontinente indiano.

**Figuras 5 e 6: Os vales dos “rios civilizatórios” – Rio Nilo e Rio Indo.**



**Figuras 7 e 8: Vale dos Rios Tigres e Eufrates (berço da antiga Mesopotâmia) e Vale do Rio Amarelo (China)**

<sup>54</sup> BLAINEY G. Ibid, 2004, p. 38.



Fontes: [www.scipione.com.br/ap/ggb/unidade7\\_c1\\_a01.htm](http://www.scipione.com.br/ap/ggb/unidade7_c1_a01.htm). [landmarkhs.org/.../socialstudies/rivervalleys](http://landmarkhs.org/.../socialstudies/rivervalleys)

## 2.1. Civilização mesopotâmica.

Os grandes rios do Oriente Médio nutriram as civilizações da Mesopotâmia e do Egito. Nas margens dos rios gêmeos – Tigre e Eufrates – floresceu a primeira civilização, a Mesopotâmia<sup>55</sup> (correspondente, *grosso modo*, ao Iraque contemporâneo), por volta de 3.700 a.C. cuja duração transcorreu ao longo dos 12 séculos seguintes, até a queda da Babilônia, no ano 539 a.C, conquistada por Ciro, rei da Pérsia. Com suas nascentes nas montanhas geladas da Turquia esses rios fertilizavam as planícies com sedimentos onde se cultivava dois cereais “fundadores” da agricultura (trigo e cevada), além de pequenos bosques de tamareiras. A cevada era fermentada e transformada em cerveja, talvez a primeira cerveja do mundo.

<sup>55</sup> A **Mesopotâmia** foi, portanto, a primeira civilização que sucedeu ao período das tribos organizadas. Aliás, *Mesopotâmia* é uma palavra grega que significa *terra entre rios*, correspondente ao Paraíso do Antigo Testamento, uma terra de maravilha e mistério em cujas planícies ocorrem condições propícias para o cultivo de alimentos, a exemplo do que ocorria também no Vale do Nilo (Egito). Por conta dos sumérios, suas aldeias neolíticas evoluíram gradualmente para doze cidades-Estado independentes, como condição para melhor organizar a vida comunitária. A **religião** era o referencial maior da civilização mesopotâmica, tanto é que suas cidades eram comunidades sagradas dedicadas a servir aos deuses, responsáveis tanto pelo controle e regulação do Universo, quanto pela segurança e prosperidade de suas cidades. Os habitantes da Mesopotâmia viam deuses e demônios em tudo o que ocorria no domínio da natureza. Uma das características marcantes da cultura da Mesopotâmia era a *visão cosmológica do mundo*: o cosmos visto como um conjunto de forças divinas, uma espécie de Estado presidido por *Anu*, a divindade suprema. A vida no outro mundo – o *aralu* – a terra da qual não se volta, era uma espécie de *Hades* grego, onde a vida se passava no silêncio e na sombra (PERRY, M. *Civilização ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999; JAGUARIBE, H. Ibid, 2001).

A civilização mesopotâmica era, em termos de povos e clima, dividida em duas: na Alta Mesopotâmia, mais seca, mais fria e com maior dependência de chuva para a atividade agrícola, foi o centro do Império Assírio. A Baixa Mesopotâmia onde emergiu a civilização suméria era quente, úmida, pantanosa, sujeita inundações, mas extremamente fértil. A Baixa Mesopotâmia foi originalmente habitada por dois grupos étnicos: os acadianos (semitas) e os sumérios, que conviviam pacificamente. Foram os sumérios os principais responsáveis pelo núcleo original da civilização mesopotâmica. A fusão dos acadianos e sumérios resultou, posteriormente, no Império Babilônico, voltado para a cultura e o comércio, ao contrário do Império Assírio<sup>56</sup> (formado pelo povo semita na Alta Mesopotâmia, a partir do século IX a.C.) que se notabilizou pelo poderio militar. Esses dois pólos políticos e culturais da civilização mesopotâmica – Assíria e Babilônia - constituíram uma espécie de *avant première* do que, séculos mais tarde, ocorreria na civilização helênica, com Atenas e Esparta.

## 2.2. Civilização egípcia

Um segundo exemplo marcante da importância dos vales no processo civilizatório é o Egito. O Rio Nilo, com mais de 6.700 km desde suas nascentes na África Central, até a foz no mar Mediterrâneo, desempenhou funções vitais tanto na produção de alimentos, quanto no transporte e até mesmo na criação de um sistema pioneiro de escrita<sup>57</sup>: manifestações pioneiras do ser humano no domínio da técnica. A exemplo do Tigre e do Eufrates, também o Nilo, por ocasião de suas enchentes, depositava um tipo de húmus ao longo de seu curso, fertilizando as terras para a produção de excedentes alimentícios. A planície fertilizada pelo Nilo produzia alimentos tanto para os que trabalhavam na lavoura quanto para cerca de 10% da população que já morava nas cidades e serviam aos faraós e sacerdotes. Dentre todas as civilizações que nasceram nos vales dos rios a egípcia foi a mais durável e estável. Sua continuidade na língua e cultura foi surpreendente. Sua monarquia durou aproximadamente 3.000 anos, uma das instituições de maior duração nos registros da história.

---

<sup>56</sup> O **Império Assírio** usou seu poderio bélico para dominar muitos povos na Antiguidade até seu declínio no ano de 612 a.C. quando Ciáxares, rei da Média, em aliança com os caldeus, invade a capital Nínive, pondo fim ao Estado assírio. Posteriormente (séculos IX a VII a.C.) os assírios “transformaram-se numa impiedosa máquina de guerra, conquistando a Mesopotâmia, inclusive a Armênia e Babilônia, bem como a Síria, Palestina e Egito”, (PERRY, M. Ibid, 1999, p.21).

<sup>57</sup> O sistema de hieróglifos & papiros criado pelos egípcios teve importante contribuição de atividades realizadas às margens do Rio Nilo. O historiador Geoffrey Blainey (1930-) registra que “o junco que crescia alto, era uma imagem comum em partes do Egito, onde os rios transbordavam em brejos ou se espalhavam por um delta. A extremidade pontiaguda do junco servia também como caneta ou buril, com os quais as figuras e as sílabas eram entalhadas em placas de barro úmido. A planta do papiro, outro material de escrita vindo dos rios, crescia nos brejos do Nilo. Em 2.700 a.C. os egípcios, com seu talento, já estavam convertendo papiro em uma forma de papel grosso, ou pergaminho, pronto para receber as marcas da caneta feita de junco.” (BLAINEY, G. Ibid, 2004, p.40).

O historiador holandês-americano Hendrik Willem Van Loon (1882-1944) atribui à civilização que se formou às margens do Nilo, grandes avanços na agricultura até porque “a história do homem é a história de uma criatura faminta em busca de alimento”<sup>58</sup>. Além das técnicas de irrigação e manejo de diques, da construção de suntuosos templos, da invenção de um calendário, os egípcios legaram para a humanidade a escrita (hieróglifos) – considerada por muitos historiadores como a mais importante de todas as invenções.

Talvez mais que na Mesopotâmia, a religião era um valor primordial na civilização egípcia. Na sua ânsia de imortalidade os egípcios idealizaram uma dimensão transcendental capaz de propiciar os mesmos prazeres desfrutados na vida terrena. As pirâmides-túmulos a preservação dos cadáveres (mumificação) e outras práticas da arte funerária praticada no Egito são algumas das evidências do papel central da religião no cotidiano daquele povo. O historiador Marvin Perry faz o seguinte comentário alusivo ao tema:

“As crenças religiosas eram a base da arte, medicina, astronomia, literatura e governo. As grandes pirâmides eram túmulos para os faraós, os homens-deuses. As frases mágicas eram comuns nas práticas médicas, pois se atribuíam as doenças aos deuses. O faraó era um monarca sagrado que servia de intermediário entre deuses e seres humanos. Os egípcios criaram um código ético que, segundo acreditavam, fora sancionado pelos deuses”. [...] Os egípcios também atribuíam às grandes forças da natureza – céu, sol, terra, o Nilo – a condição de deuses. Assim, o Universo estava cheio de divindades, e as vidas humanas ligadas aos movimentos do Sol, da Lua e ao ritmo das estações. Nos céus cheios de deuses, os egípcios encontravam respostas para os grandes problemas da existência humana<sup>59</sup>.

Nesse período da civilização egípcia as divindades ligavam o ser humano à natureza, fenômeno reproduzido na civilização helênica, cerca de seis séculos mais tarde.

Os egípcios, ao contrário da maioria dos povos de sua época, adotaram o monoteísmo voltado ao culto ao deus Aton, durante o período do faraó Akhenaton (1369-1353 a.C.). Em seu reinado a capital localizada em Tebas foi transferida para uma cidade sagrada recém-construída, cognominada Akhenaton (“o que apraz a Aton”), nome inclusive adotado

---

<sup>58</sup> VAN LOON, H. W. *A história da humanidade*. Martins Fontes, 2004, p.22.

<sup>59</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.16.

pelo próprio faraó que, juntamente com sua esposa Nefertite <sup>60</sup>, cultuou uma grande devoção a Aton, “o criador do mundo, mantenedor da vida, o deus do amor, da justiça e da paz” <sup>61</sup>.

A concepção de progresso estava ausente da visão de mundo dos egípcios. A realeza, personificada no faraó, considerado portador de características divinas, era a instituição básica do Egito. Diferente de outras civilizações antigas – inclusive a helênica - a realeza divina era a única estrutura política aceitável: estava em harmonia com a ordem do Universo e trazia justiça e segurança à nação. Um dos traços marcantes dessa civilização era o culto ao passado. Durante quase três milênios eles acreditaram que o Universo era estático e imutável, valorizaram as instituições, as tradições e a autoridade que representavam permanência.

### 2.3. Civilizações indiana e chinesa.

Por volta de 2.500 a.C. a civilização surgiria na Índia e, na metade do segundo milênio antes de Cristo, na China. Com suas dimensões continentais, tanto a Índia quanto a China possuem um leque altamente diversificado em termos de solo, clima, relevo, vegetação. Nesses dois países estão situados alguns dos maiores rios do mundo - Indo (3.200 km), Ganges (3.000 km), Brahmaputra (2.900 km), Mekong (4.500 km), Yangtzé (6.300 km) e Amarelo (5.464 km) – todos dando vazão a enormes volumes de água das montanhas do interior do continente asiático. Dois desses rios – Indo e Amarelo (também conhecido como Huang He) – deram início às duas civilizações pioneiras da Ásia: a Índia e a China, respectivamente. Sem o grande volume de sedimentos carregados por esses rios e disseminados ao longo de seus vales, as populações da Índia e da China teriam sido bem menores nos séculos que se seguiram.

A civilização do vale do rio Indo atingiu sua maturidade na metade do século XXV a.C., onde surgiram as duas primeiras cidades: Harappa e Mohenjo-Daro, distantes cerca de 650 quilômetros uma da outra. O controle das enchentes periódicas do rio Indo foi uma das primeiras inovações tecnológicas daquela civilização, juntamente com os canais de irrigação

---

<sup>60</sup> O escritor finlandês Mika Waltari (1908-1979) escreveu o romance *O Egípcio* (1945), que narra as memórias de Sinuhe, médico do faraó Akhenaton. Ao final de sua história o personagem-herói de Waltari assim se expressa: “Vivi todos aqueles que viveram antes de mim, e viverei nos que vierem depois. Viverei nas lágrimas e nos risos humanos, no medo e na mágoa humana, na bondade e na torpeza humana, na justiça e no erro, na fraqueza e na força”. E, contrariando a fixação dos antigos egípcios pelo culto da vida após a morte, arremata: “não desejo oferendas na minha sepultura e nem imortalidade para o meu nome” (WALTARI, M. *O Egípcio*. São Paulo: Abril Cultural, 1975, p.474.). Nove anos depois, o cineasta húngaro-americano Michael Curtiz (1886-1962) dirigiu *The Egyptian* (1954), protagonizado por Victor Mature, Jean Simmons, Gene Tierney, Michael Wilding, Peter Ustinov, Anitra Stevens (dentre outros), indicado para o Oscar de Melhor Filme.

<sup>61</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.19.

que conferiram bons níveis de produtividade à atividade agrícola voltada, na época, ao cultivo de cevada, trigo, arroz e lentilha. A rede fluvial formada pelo rio Indo e seus tributários, proporcionava um eficiente sistema de transporte e contribuía para a organização e unificação dos povos do vale. O extraordinário sistema sanitário público da civilização indiana, só foi comparável ao de Roma, dois mil anos depois.

Por volta de 2.000 a.C. povos indo-europeus (arianos) penetraram mais profundamente no vale do Indo e alcançaram o vale do rio Ganges. Dentre os legados dos arianos <sup>62</sup> destacam-se o idioma (sânscrito), o sistema de castas e a religião.

O sistema de castas prevalece até os dias de hoje na sociedade indiana. Correspondem a grupos de pessoas com a mesma ocupação que compartilham práticas rituais, como os alimentos (preparada por membros da mesma casta), casamento (só se casam entre si).

Os hindus acreditavam que, após a morte, as almas dos seres humanos migravam para outros corpos (humanos ou não). Para os devotos do hinduísmo, em seu sentido abrangente, uma pessoa nasce e pode renascer em uma existência posterior, segundo seus atos – lei do *karma* <sup>63</sup> - relativos à sua vida anterior. Numa semelhança ao que preconiza o Velho Testamento dos hebreus, uma das principais convicções da visão hindu de mundo entende que os mortos, dependendo dos atos praticados durante a vida, seguem para o “Mundo dos Pais” ou para a “Casa de Barro” sob a “supervisão” do deus *Varuna*, num papel comparável ao de Jeová, o deus dos hebreus. A dimensão transcendental já exercia, a exemplo da civilização egípcia, papel central na civilização indiana.

Geoffrey Blainey enfatiza peculiaridades da religiosidade indiana, com traços do estoicismo, estabelecido no período helenístico da civilização grega, a partir do século III a.C.:

---

<sup>62</sup> A decadência da **civilização de Harappa** parece ter ocorrido por volta de 1.750 a.C., coincidindo com a chegada dos arianos. Alguns historiadores sustentam a tese de que o final dessa civilização teve origem no primeiro desastre ambiental causado pelo homem quando, no vale do Indo, ocorreu uma excessiva derrubada de árvores para alimentar os fornos de tijolos, para a formação de pastagens e o cultivo de cereais. Essa devastação resultou em intensa erosão e colapso na produtividade. Outros historiadores apontam problemas climáticos (enchentes e secas prolongadas) como a principal causa de sua decadência. (ROBERTS, J. M. Ibid, 2000; JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 2).

<sup>63</sup> O termo *karma* significa “fazer”, segundo a prática dos rituais exigidos pela tradição védico-bramânica. Um outro significado encontra-se no budismo que o idealizou vinculado à “existência de uma ordem misteriosa no universo pela qual nenhuma ação é vã” (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 2, p.63).

O hinduísmo não dependia que seus seguidores se reunissem em grandes templos. Seus templos de madeira não eram salões para grandes reuniões, mas afirmações de fé. O credo era cheio de regras para a vida diária e para a vida eterna. Também enfatizava a reciclagem de vidas conferindo um pouco de esperança enquanto abençoava as misérias do *status quo*. A consolação para se viver na pobreza e ser humilde era que a vida de uma pessoa, se vivida virtuosamente, poderia ser recompensada na morte pela passagem da alma a um ser mais digno. Por outro lado, a alma da pessoa morta poderia passar, ao retornar à terra, a um animal inferior <sup>64</sup>.

Hélio Jaguaribe chama atenção para um possível *misunderstanding* existente no moderno mundo intelectual onde o conhecimento científico, a compreensão, e a cognição dificultam a compreensão adequada dos fenômenos místicos da Índia. Dentro de seus padrões hegemônicos de racionalidade, o mundo ocidental tem a tendência de ver em todo ritual uma espécie de “magia”. Na realidade, é muito difícil para a atual civilização ocidental compreender claramente a filosofia oriental. “Muitos pensadores orientais concordam que é impossível para a mente ocidental perceber as sutilezas alheias a seu modo de pensar” <sup>65</sup>. No século VI a.C. o hinduísmo deu origem a novas religiões: o budismo e o jainismo <sup>66</sup>.

Numa determinada noite, ao meditar embaixo de uma figueira selvagem, Buda (563-483 a.C.) – ver Figura 9 - viveu o momento do grande despertar no sentido do *enlightenment* ('iluminação'). Naquele momento ele teve o *insight* que mudou para sempre o rumo de sua vida, partindo dos seguintes questionamentos: "o que é; porque é; de que maneira as pessoas erguem-se a partir da luxúria da vida; como elas vagueiam de corpo em corpo numa cadeia sem fim de renascimentos; o que é o sofrimento; de onde e por que razão ele vem; como ele pode ser superado” <sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> BLAINEY, G. Ibid, 2004, p.64.

<sup>65</sup> STRATHERN, P. *Confúcio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998, p.37.

<sup>66</sup> Criado por Mahavira (540-470 a.C.), contemporâneo de Buda, em meados do primeiro milênio antes de Cristo, o **jainismo** cultiva a crença de que o universo não foi criado por nenhum ser superior e subdivide-se em cinco mundos, cada um deles habitado por diferentes tipos de seres. No topo está a morada suprema – *siddhashila* - onde estão os seres que atingiram a libertação. Abaixo estão trinta céus, habitados por seres celestiais, alguns caminhando para a morada suprema. O mundo médio – *madhyaloka* - contempla vários continentes separados por mares onde as almas ainda podem alcançar a libertação. O mundo inferior – *adholoka* - é formado por sete infernos onde os seres são atormentados por demônios e reciprocamente. Sob o sétimo inferno encontra-se a base do universo – *nigoda* – habitada por formas inferiores de vida.

<sup>67</sup> JASPERS, K. Ibid, 1962b, p.23.



Os principais ensinamentos de Buda <sup>68</sup> resultaram na criação de um dos maiores movimentos religiosos do mundo: 378,8 milhões de budistas, contra 2,13 bilhões de cristãos (católicos, protestantes, ortodoxos, anglicanos, pentecostais) e 1.314 milhões de muçulmanos <sup>69</sup>.

Os ensinamentos de Buda são condensados nas Quatro Nobres Verdades: a dor (*Duka*), a origem da dor (*Samudaya*), cessação da dor (*Nirodha*) e o caminho (*Marga*).

*A primeira é que a vida humana é intrinsecamente infeliz <sup>70</sup>; a segunda, que a causa dessa infelicidade é o egoísmo humano e seus desejos; a terceira, que o egoísmo individual e os desejos podem ser dominados - a condição resultante, quando todos os desejos e demandas forem eliminados é o nirvana (literalmente, "soprar com força para fora", ou "extinguir"); a quarta, que o método para escapar do egoísmo e de desejo é o chamado Caminho de Oito Degraus: visão, pensamento, discurso, ação, modo de vida, esforço, consciência e meditação corretos <sup>71</sup>.*

Os primeiros sinais de povoamento na China datam de, aproximadamente, 5.000 anos antes de Cristo. Mais uma vez o berço de uma civilização estava vinculado a um vale: o do Rio Amarelo, também conhecido como *Huang He*, o segundo maior da China com 5.464 km de extensão. Valendo-se dos sedimentos trazidos pelo rio, desde as montanhas geladas a oeste, os antigos chineses passaram a cultivar hortaliças, frutas nativas, painço, arroz, além da pesca e da criação de porcos e cães. O controle de inundações surgiu por volta de 2.200 a.C. Posteriormente a agricultura passou a contar com canais de irrigação e associou-se ao uso do jade e da madeira para gravuras, bem como à criação do bicho-da-seda. A partir de seu berço - o

---

<sup>68</sup> Na filmografia envolvendo a figura de Buda destaca-se uma produção de 1993, sob a direção do italiano Bernardo Bertolucci (1941-), intitulada *The Little Buddha*, protagonizada por Keanu Reeves, Chris Isaak, e Bridget Fonda, dentre outros.

<sup>69</sup> Cf. ALMANAQUE ABRIL, São Paulo: Abril, 2008, p.278-279. Ao se manter no atual ritmo de expansão, o islamismo deverá, nos próximos 20 anos, congregar cerca de 30% da humanidade, enquanto os cristãos serão 25% (Cf. TEIXEIRA, D. Demografia da fé. *Veja*. São Paulo, ed.2055, 9 abr. 2008, p. 82.

<sup>70</sup> Para Aristóteles (384-322 a.C.) o ideal da vida humana é a *felicidade* que "consiste em realizar a natureza do ser". Observa, entretanto, que essa natureza "não está jamais inteiramente realizada num ser dotado de movimento, e que ela é, portanto, mais tendência que dado. Por isso, a vontade do homem, sempre falível e precária, precisa ser educada. Para fazer o bem, não basta a reta intenção. É necessário um 'hábito', ou seja, uma 'disposição adquirida'; em outras palavras, um bom costume, e a isso Aristóteles dá o nome de *virtude*. Dentre as virtudes - algumas das quais propriamente morais enquanto outras são 'intelectuais' - está reservado um lugar à parte para a prudência (*phrónesis*), a virtude da correta deliberação que, entre dois extremos da desmedida e da inércia, deve discernir em cada ocasião onde está o meio-termo justo, combinação ótima do desejável com o possível" (AUBENQUE, P. Aristóteles. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 70).

<sup>71</sup> HART, M. H. *As 100 maiores personalidades da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001, p. 67-68.

vale do Rio Amarelo - a civilização chinesa se espalhou por todo o território atual da China <sup>72</sup> e países adjacentes como a Manchúria, Mongólia, Coréia, Japão, Indochina e Tibet.

Para Hélio Jaguaribe, a civilização chinesa conseguiu, apesar das mudanças desde a Antiguidade, preservar traços culturais durante os últimos 30 séculos. “De todas as civilizações, a chinesa é a única que chegou aos nossos dias emergindo diretamente de uma cultura neolítica, no curso de mais de três milênios” <sup>73</sup>. Apesar da importância de religiões como o confucionismo, o taoísmo e o budismo, que moldaram a cosmovisão predominante entre os chineses desde a dinastia Han (de 206 a.C. a 220 d.C.), a religião <sup>74</sup> nunca assumiu, na China, o caráter transcendente presente na tradição indiana, judaico-cristã e no Islã. A concepção pragmática do mundo <sup>75</sup>, valorizando a dimensão imanente, é um elemento permanente na história da China:

“O traço fundamental da cultura chinesa é a visão pragmática do mundo, levando a uma ética que acentua os valores necessários para manter as formas eqüitativas de coexistência social ordenada, com base em fortes laços familiares e um profundo respeito pelos ancestrais, pelo *pater familias* no nível micro e pelo líder supremo da nação no nível macro” <sup>76</sup>.

A civilização chinesa foi fortemente influenciada por dois pensadores e fundadores de religiões (ver Figuras 10 e 11) que perduraram através dos milênios: Lao-Tsé (604-c. 531 a.C.) e Confúcio (551-479 a.C.).

<sup>72</sup> Com 9.572.900 km<sup>2</sup> o território atual da **China** – o terceiro maior do planeta – comporta (oficialmente) mais de 1, 331 bilhões de habitantes (2007), constituindo-se na nação mais populosa. Cidades como Xangai (14,5 milhões) e Pequim (Beijing), com quase 11 milhões (2005) estão entre as maiores aglomerações urbanas do mundo. Um vertiginoso crescimento econômico transformou a China no 3º maior pólo no comércio internacional. Ostenta também o óbice de ser o 2º maior emissor de gás carbônico (fator primordial no aquecimento global) com uma mortandade anual de 400 mil pessoas por conta de doenças advindas da poluição (ALMANAQUE ABRIL. São Paulo: Abril, 2008).

<sup>73</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.124, vol. 2.

<sup>74</sup> Atualmente 40,2% dos chineses declaram-se sem religião ou ateus. Os demais, 8,5% são budistas; 8,5% cristãos; 1,5% islâmicos e 41,3% vinculados a crenças tradicionais e populares (ALMANAQUE ABRIL, São Paulo: Abril, 2008).

<sup>75</sup> O indiano Kautilya (350-283 a.C.), considerado pelo professor e historiador William Theodore de Bary (1919-) como precursor de Maquiavel (1469-1527), já preconizava uma articulação da dimensão imanente com elementos transcendentais. Em sua obra *Arthashastra*, considerado, de fato, o primeiro tratado de ciência política, ele ressaltava a importância da *trivarga* tradicional, a estrada tríplice que conduz aos principais objetivos da vida. Nesta “estrada” a *artha* (o conjunto de tudo o que constitui a vida prática) deve caminhar ao lado do *kama* (desejo ou prazer, relacionado ao amor físico) e da *dharma* (religião). “A realização de *dharma* e do prazer depende do ganho material” (BARY, W. T. *Sources of Indian Tradition*. New York: Columbia University Press, 1959 p. 245, apud JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.28, vol. 2).

<sup>76</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, p.125, vol. 2.

Considerado como o "pai do taoísmo", Lao-Tsé nasceu numa aldeia da atual província de Honan, a mais meridional do norte da China. Uma figura exótica, avesso a honrarias, revestia-se de um caráter místico. Seu próprio nome significa “Velho Sábio”, em chinês. Seus principais ensinamentos estão condensados num só livro, intitulado *Tao-Te-Ching*: *Tao* representando “sentido, significado e sentimento”. Redigido em 5.000 ideogramas chineses, o *Tao* expressa, dentre outras questões inerentes à condição humana, uma profunda dependência e interação do ser humano com a Natureza. É possível afirmar que o Tao “é a verdadeira linguagem da Natureza. Todo o problema de doenças está ligado ao fato de o homem violar a sua própria natureza, provocando tensões físicas e psíquicas que irão produzir um desgaste anormal no organismo”<sup>77</sup>. Observa também que “todas as tentativas de reformas políticas são puramente artificiais”. Essas reformas não atingem o coração, o âmago do homem. A revolução das revoluções está na transmutação do homem. “Na passagem do sendo para o ser”. Lao-Tsé utiliza-se da água como metáfora para representar a capacidade de adaptação e do equilíbrio como fonte da virtude suprema. Observa que “a água e a virtude são benfeitoras a milhares de criaturas. Ocupam os lugares mais baixos (que os homens detestam) e acomodam-se onde ninguém quer permanecer. Por esse motivo são comparáveis ao *Caminho*”<sup>78</sup>.

Numa outra passagem ele aborda a questão do conhecimento na perspectiva de uma “doença” que dá uma falsa ilusão de segurança: “Conhecer reconhecendo a ignorância fundamental é saúde mental. Não conhecer e pensar que conhece é uma doença. Quando consideramos o mal como mal, dele nos preservamos. O sábio está livre da doença mental do homem comum, pois compreende sua ignorância e a lamenta”<sup>79</sup>. Milênios depois, T. S. Eliot<sup>80</sup> abordou, às vésperas da *Era da Informação*, o mesmo tema do conhecimento, em seu poema *The Waste Land*, publicado em outubro de 1922, mesmo ano do lançamento do seminal *Ulysses*, de James Joyce (1882-1941) formulando a seguinte questão: “Onde está a vida que perdemos vivendo; onde está a sabedoria que perdemos no conhecimento; onde está o conhecimento perdido na informação?”.

<sup>77</sup> LAO-TSÉ. *O livro do caminho perfeito (Tao Te Ching)*. 17. Ed. São Paulo: Pensamento, 1998, p.1.

<sup>78</sup> LAO-TSÉ. Ibid, 1998, p.15.

<sup>79</sup> LAO-TSÉ. Ibid, 1998, p.134.

<sup>80</sup> Thomas Stearns Eliot (1888-1965), um dos grandes poetas, dramaturgos e críticos do século XX, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1948. Seu poema *The Waste Land* é muitas vezes interpretado como uma alegoria da desilusão que envolveu toda a geração pós-Primeira Guerra Mundial. Nesse poema, Eliot critica o pragmatismo do homem moderno (década de 1920), denotando uma ruptura com o substrato mítico e religioso que deveria lastrear seus alicerces históricos e culturais. Trata-se de uma grave e solene meditação sobre a crise de valores que envolvia, já na sua época, a civilização ocidental.

O psicanalista Jacques Lacan (1901-1981), à semelhança de Lao-Tsé, concebe a ignorância situada a partir de um viés não negativo. Considera que “uma ignorância situada não é nada mais do que a presentificação do inconsciente”, conferindo a Hamlet, da peça homônima de William Shakespeare, “seu alcance e sua força”<sup>81</sup>. Para Lacan, o príncipe Hamlet é uma personagem composta do lugar vazio, para situar nossa ignorância.

Voltando ao tema da angústia da insatisfação<sup>82</sup> - também conhecida como sentimento de "privação relativa", utilizado pela propaganda no contexto da atual sociedade de consumo – vejamos como Lao-Tsé<sup>83</sup> o tratava, segundo um texto escrito há mais de 25 séculos na China da dinastia Zhou (1030 a.C. -231 a.C.):

Deixai o povo voltar ao espírito dos velhos dias, quando usava cordas cheias de nós para manter seus registros. Quando se deliciava com comida simples e orgulhava-se de suas rústicas roupas, contentava-se com suas casas e sentia-se alegre com seus costumes. Os Estados vizinhos podiam estar próximos uns dos outros, podíamos vê-los com toda a nitidez e ouvir cantar seus galos e os seus cães latir, mas o povo não tinha o desejo de partir até o fim de suas vidas<sup>84</sup>.

Nascido num principado do vale do Rio Amarelo, Confúcio (551-479 a.C.) era um pensador que bem poderia ter enriquecido a galeria dos imortais filósofos da época clássica de Atenas. Numa época em que o exercício do magistério era relegado a uma posição secundária, Confúcio era professor em tempo integral. Exaltava a cortesia, a lealdade, a humildade e a delicadeza e privilegiava a hierarquia sobre a igualdade, bem como a sabedoria dos mais velhos. Antecipando em dois séculos alguns dos ensinamentos do filósofo grego Epicuro de Samos

---

<sup>81</sup> LACAN, J. *Hamlet por Lacan*. Campinas: Escuta/Liubliú, 1986, p.31. Lacan considera *Hamlet*, de Shakespeare e *Fausto* de Goethe, os dois maiores dramas da tragédia moderna.

<sup>82</sup> Thomas Hobbes (1588-1674) já havia considerado que **o desejo** – talvez inspirado no discurso de *Diotima*, personagem do *Banquete*, de Sócrates (470-399 a.C.) e, da mesma forma que Sigmund Freud (1856-1939) entendeu posteriormente **a pulsão** – ao contrário do instinto, não visa a um fim determinado, nunca atinge a um final (limite). Na sua análise sobre a tragédia *Hamlet*, Jacques Lacan (1901-1981) observa que “o homem não está simplesmente possuído pelo desejo, mas que tem que encontrá-lo às suas custas e a duras penas”. E arremata que “ele só o encontrará, no limite, numa ação que culmina com a morte”. (LACAN, J. *Hamlet por Lacan*. Campinas: Escuta/Liubliú, 1986, p.18).

<sup>83</sup> Vale lembrar que Lao-Tsé (604-531 a.C.) foi também contemporâneo de Sócrates (470-399 a.C.) e Péricles (c. 495-429 a.C.), expoentes da Grécia clássica.

<sup>84</sup> LAO-TSÉ, Ibid, p. 150.

(342-271 a.C.) – iniciador do epicurismo - Confúcio já preconizava que “a vida bem vivida era mais importante do que qualquer vida após a morte” <sup>85</sup>.

Confúcio, sempre lembrado como "a voz da Antigüidade e da tradição". Acreditava que em algum lugar do passado existisse uma era mítica em que cada homem conhecia o seu lugar e cumpria o seu dever. Um dos objetivos de Confúcio era recuperar os princípios éticos dessa era. Assim se questionava: "O que é antigo? Como poderemos lidar com o antigo? Como poderemos fazer do antigo a nossa realidade?" A partir desse posicionamento, o filósofo chinês fez do antigo algo novo e melhorou o entendimento da sua própria condição humana e conquistando aqueles que "ainda vivem com a essência de suas origens" <sup>86</sup>.

Em sua análise sobre Confúcio, Karl Jaspers lembra que, pela primeira vez na história, um grande filósofo mostrou:

“Como o novo emergia com a tradição, fluindo a partir da força da verdade eterna e tornando-se substância da nossa existência. Realidades do passado são transformadas pela reflexão do presente. Isto implica numa visão crítica da história onde, ao examinar o passado, Confúcio distinguia entre o bem e o mal; selecionava fatos que serviam de modelos emulativos ou exemplos a serem evitados. Na realidade ele advogava não uma imitação do passado, mas uma reiteração de suas verdades eternas. As idéias eternas eram apenas mais claramente perceptíveis na Antigüidade” <sup>87</sup>.

A permanente reflexão sobre as lições do passado, a sabedoria de tempos anteriores e a conquista e manutenção do princípio da ordem foi uma constante na vida de Confúcio. Apesar dos sistemas opostos ao confucionismo – o taoísmo é um deles – a tradição intelectual chinesa cultivou os fundamentos do confucionismo por mais de dois milênios. Talvez o espírito pragmático da civilização chinesa, também visível na atualidade, deva muito ao confucionismo que entendia a arte de viver como fruto do esforço pessoal onde “as qualidades que fazem um homem bem realizado requerem, antes de mais nada, *sen* – uma disposição benevolente” <sup>88</sup>.

Ao final dessa breve análise das religiões orientais, vale lembrar Arthur Schopenhauer (1788-1860), para quem a vida é um perene combate, em que cada indivíduo é

<sup>85</sup> CONFÚCIO apud BLAINEY, G. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Fundamento Educacional, 2004, p.59.

<sup>86</sup> JASPERS, K. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*. New York: Harvest Books, 1962b, p.43.

<sup>87</sup> JASPERS, K. Ibid, 1962b, p.43-44.

<sup>88</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.145, vol. 2.

um instrumento da vontade, e o ser humano é sempre natureza e cultura. No pensamento de Schopenhauer, tem-se o prelúdio à retomada da dimensão trágica da experiência humana. E o pensador alemão certamente busca inspiração e manifesta enorme interesse no pensamento religioso oriental - mais especificamente no budismo - a partir do qual defende que o ser humano deva trabalhar para o *Nirvana*, superando o puro instinto, a fim de alcançar uma piedade cósmica <sup>89</sup>.

Em sua obra *O mundo como vontade e representação* (1819), Schopenhauer destaca, em alguns momentos essa sua afinidade com o pensamento oriental. Ao falar da continuação da existência após a morte, o filósofo alemão comenta que o sonho efêmero da vida deve ser compreendido como um momento entre a infinitude a *parte ante* (anterior à vida) e a infinitude a *parte post* (posterior): “todas as demonstrações em favor da continuação da existência após a morte se deixam igualmente bem aplicar in partem ante, para demonstrar a existência antes da vida; admitindo isso, os hinduístas e budistas, portanto, mostram-se conseqüentes”. Numa outra passagem, ainda em sua visão pessimista, comenta sobre a extrema tensão de espírito que perpassa o jogo da vida e da morte: “A natureza [...], sem nunca mentir é sempre franca e sincera, tem sobre essa questão uma linguagem muito diferente, semelhante à de Krishna em Bhagavad-Gita <sup>90</sup>. A morte ou a vida do indivíduo não importa em nada: é esta a sua afirmação. E ela expressa isso abandonando a vida de cada animal, e também a do próprio homem, aos acasos mais insignificantes, sem intervir por sua salvação” <sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> Com o propósito de enfrentar a dor e o tédio em sua temporalidade repetidora – “*The Hell is repetiton*” – a filosofia de Schopenhauer aponta para dois caminhos: o primeiro, temporário, é o da **contemplação estética** que, ao mergulhar no intemporal, evoca o tempo da arte, da contemplação pura, do interlúdio de sabedoria e paz; e o segundo, mais duradouro é o caminho do **Nirvana**, da negação da vontade que, ao alternar entre dores e prazeres, desejos e decepções, se constitui como “essência e princípio do mundo”. Cf. SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.

<sup>90</sup> Krishna é considerado pela tradição religiosa hindu como uma suprema divindade e a origem de todas as encarnações seguintes, de acordo com o texto religioso **Bhagavad Gita** é a essência do conhecimento védico da Índia e um dos maiores clássicos de filosofia e espiritualidade do mundo oriental.

<sup>91</sup> SCHOPENHAUER, A. *Da morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser-em-si; Metafísica do amor; Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*. São Paulo: Martin Claret, 2001a, p. 28 e 35.

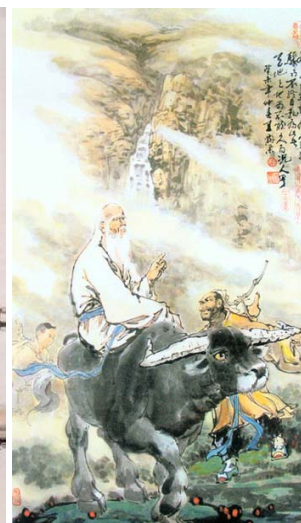
**Figuras 9 a 11: Os criadores de religiões universais: budismo, confucionismo e taoísmo.**



Buda



Confúcio & Lao-Tsé.



Lao-Tsé rumo ao

*sol poente.*

### 3. Civilização Persa

A civilização mesopotâmica, abrangendo seus dois pólos políticos e culturais – Assíria e Babilônia – foi uma das mais longevas da Antiguidade. Em seus 13 séculos de existência teve que conviver com intensos conflitos e competições, tanto com os povos bárbaros (dentre eles, os persas) como com outras civilizações limítrofes. Ocasionalmente os bárbaros conseguiam derrotar os exércitos de seus inimigos civilizados, normalmente depois de divisões internas provocadas pela tradicional disputa do poder. Em algumas de suas invasões os bárbaros assimilavam a civilização conquistada injetando um novo dinamismo <sup>92</sup>.

Os persas sob o comando de Ciro II, o Grande (559-529 a.C.) conquistaram a Babilônia em 539 a.C. Já dispendo da incorporação do trono da Média, Ciro II conquistou a Lídia (547 a.C.), ampliando ainda mais as fronteiras do Império Persa. Ciro e seu filho e sucessor Cambises conquistaram, num período de 25 anos (de 550 a 525 a.C.), vários territórios entre os rios Nilo (Egito) e Indo (Índia) numa amplitude considerada a maior sob o domínio de uma civilização, até então: da Anatólia ao Afeganistão e do Cáucaso à Arábia (Figura 12).

<sup>92</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 2.

Resultante de uma grande variedade de povos, o Império Persa antecipou, em certo sentido, o Império Romano: em termos de talento político e militar e da prática da tolerância com os povos conquistados. O Império Persa demonstrou ser a contrapartida oriental do Império Romano, com quase quatro séculos de antecedência.

De forma diversa ao que ocorria na Mesopotâmia, no Egito e em Israel, o Estado persa não se fundava na religião. Sempre aberta a influências de fora, o cerne das religiões persas primitivas era o sacrifício, tendo o fogo como seu centro. Os persas cultuavam seus deuses com sacrifícios de sangue ministrados por Magos, uma fraternidade que detinha privilégios políticos e religiosos. Essa religião dos Magos, profundamente afetada por uma nova crença - o zoroastrismo - fundada por Zoroastro <sup>93</sup> (sec. VII a.C.), tornou-se a religião dos governantes e da maior parte dos povos da Pérsia. Ela enfatizava uma luta dualista entre o bem (deus da luz) e o mal (espírito das trevas). Embora com um número restrito de adeptos, o zoroastrismo e seus líderes místicos viriam a ser um elemento definidor da cultura persa, bem como uma influência marcante do judaísmo e dos mistérios presentes no contexto inicial do cristianismo e do próprio islamismo. Elementos como os anjos e o fogo do inferno, a crença no paraíso, na ressurreição, no juízo final e na vinda de um messias presentes na tradição judaico-cristã, provêm de Zoroastro. Os textos sagrados do zoroastrismo <sup>94</sup> – *Avesta* ou *Zend-Avesta* – estão guardados na Índia, que reúne o maior contingente (os *parsi*) de seguidores <sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Nietzsche, em *Assim Falou Zaratustra* (cujo prefácio do primeiro dos quatro volumes teve início em 1883) incorporou o personagem Zaratustra, um filósofo que, após um auto-exílio de dez anos (solitário) numa montanha, em suas hipotéticas andanças pela antiga Pérsia, promovia, de forma poética e paradoxal, reflexões críticas sobre a moral cristã, valorizando a plenitude da existência, a partir do “eterno retorno”. O autor de *Assim Falou Zaratustra* já não vê mais em Sócrates, o grande oposto a Dioniso, mas o Crucificado. Numa resposta ao pessimismo de Arthur Schopenhauer, o eterno retorno vislumbra, à semelhança de Dioniso, que o sofrimento, a morte e o declínio são apenas a outra face da alegria, da ressurreição e da volta. Para Nietzsche, apenas o eterno retorno oferece uma “saída mentira de dois mil anos”. O prefácio do primeiro dos quatro volumes de *Assim Falou Zaratustra* começou a ser escrito em 1883. Ao concluir a quarta e última parte da obra (1885), o autor, cada vez mais isolado, só encontrou sete pessoas a quem enviá-la.

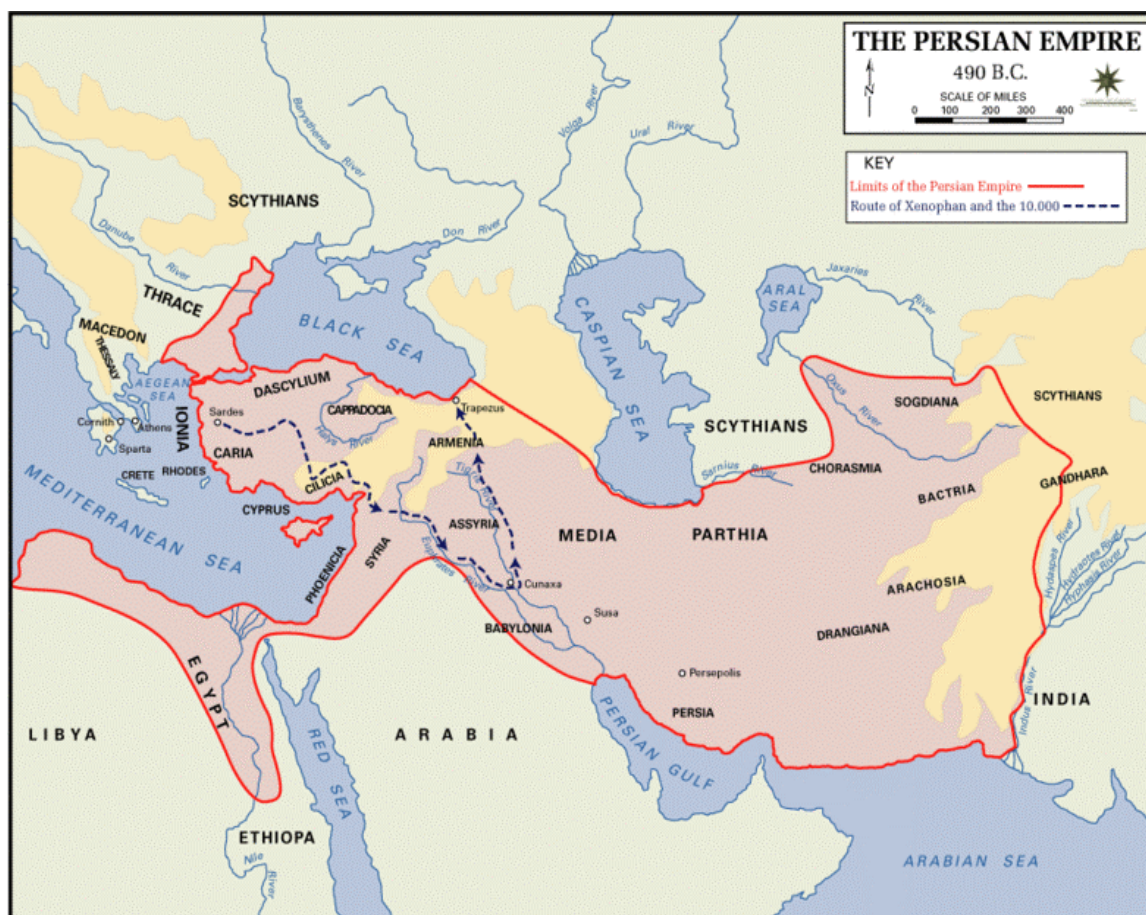
<sup>94</sup> A perspectiva escatológica do **zoroastrismo** afirma que três dias após a morte a alma de um indivíduo chega à Ponte Cinvat. Ali, cada alma reflete sobre a materialização dos seus atos (*daena*): uma alma que praticou boas ações vê uma bela virgem de quinze anos, enquanto que a alma de uma pessoa má vê uma megera. Cada alma será julgada pelos deuses Mithra, Sraosha e Rashnu. As almas boas poderão atravessar a ponte, enquanto que as más serão lançadas para o inferno; as almas praticaram uma quantidade idêntica de boas e más ações são enviadas para o *Hamestagan*, uma espécie de purgatório. As almas elevam-se ao céu através de três etapas, as estrelas, a Lua e o Sol, que correspondem, respectivamente, aos bons pensamentos, boas palavras e boas ações. O destino final é o *Anagra Raosha*, o reino das luzes infinitas.

<sup>95</sup> ROBERTS, J. M. Ibid, 2000.



Depois da morte de Xerxes, o Império Persa entrou em progressivo declínio. Em 331 a.C. Alexandre, o Grande (356-323 a.C.), discípulo de Aristóteles, tomou a capital Persépolis dando início à fase helenística. Após a morte de Alexandre (em 333 a.C.) o Império Macedônico (Grécia ampliada) foi dividido em três grandes subsistemas: Macedônia e Grécia (sob o comando de Antígono); o Egito (sob Ptolomeu) e A Pérsia (comandada por Selêuco). Sob os selêucidas, as cidades da Pérsia incorporaram fundamentos da cultura helênica, além da difusão do idioma grego. Yazdegerd, o último rei sassânida, enfrentou a invasão dos árabes que, ao contrário dos gregos, transformaram profundamente a cultura persa, gerando uma nova civilização: a Pérsia islâmica. Para Hélio Jaguaribe, “a conversão da Pérsia ao islamismo provocou uma mudança de grande significação histórica. A civilização persa clássica, que os sassânidas tinham revigorado, era mais próxima do Ocidente do que sua sucessora islâmica. O curso da história, da Idade Média até os nossos dias, teria sido muito diferente se os sassânidas tivessem podido resistir à invasão árabe, preservando por mais tempo a civilização persa”<sup>96</sup>.

**Figura 12:** Domínio do Império Persa (século V a.C.)



<sup>96</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.277 vol. 2.

Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Map\\_of\\_Assyria.png](http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Map_of_Assyria.png)

#### 4. Civilização hebraica

A antiga civilização hebraica (israelita ou judaica) difere do conceito clássico de civilização aplicado à Mesopotâmia, Egito, Índia, China, Pérsia, dentre outras da Antiguidade. Desde o tempo da ocupação de Canaã sob a liderança dos patriarcas Abraão, Isaac e Jacó; a migração e a posterior fuga do Egito sob a liderança de Moisés; e a destruição definitiva de Israel como nação organizada em 135 d.C., os sobreviventes mantiveram uma cultura e uma religião que permanecem até os nossos tempos como uma tradição viva. A civilização judaica deve ser entendida principalmente como uma cultura religiosa impregnada por um sentido étnico que, a despeito das históricas perseguições que culminaram com o holocausto da Segunda Guerra Mundial, continua a modelar o judaísmo contemporâneo.

Os primeiros hebreus constituíam, em seus primórdios, uma tribo de pastores semitas que, por volta do século XX a.C. partiu da cidade de Ur, próxima à foz do rio Eufrates, na Mesopotâmia<sup>97</sup>, em direção à Canaã - “Terra da Púrpura”- na busca de melhores pastagens para seus rebanhos de ovelhas e cabras. Ali permaneceram por três séculos até que uma terrível seca - e a conseqüente escassez de alimentos - impeliu algumas tribos (dentre elas a de Jacó) a uma nova migração com destino ao Egito, onde viveriam por mais quatro séculos, na expectativa de encontrar uma terra mais generosa e melhores condições de vida.

Após a derrota imposta pelos egípcios aos invasores hicsos (século XVI a.C.), os hebreus, aliados dos hicsos, foram transformados em servos e submetidos a serviços forçados na construção de templos, estradas e outras obras. No reinado de Ramsés II (1.304-1237 a.C.) os hebreus (termo que significa “errantes”) foram liderados pelo jovem Moisés e empreenderam o seu êxodo do Egito, através do inóspito deserto de Sinai. Conseguiram fugir das tropas egípcias

---

<sup>97</sup> Os primeiros hebreus têm raízes culturais na Mesopotâmia. “Existem paralelos entre a lei bíblica e a tradição legal da Mesopotâmia. Várias narrativas bíblicas como a Criação, o Dilúvio e o Jardim do Éden têm origem em fontes mesopotâmicas” (PERRY, M. *Civilização ocidental: uma história concisa*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.28).

e iniciaram uma longa peregrinação rumo “à terra prometida” - Palestina<sup>98</sup>. Durante essa grande jornada (cerca de 40 anos) Moisés, que durante sua estada solitária no deserto aprendera a venerar o poder do grande Deus do trovão e das tempestades (Jeová) - uma das muitas divindades que eram adoradas por toda a Ásia ocidental - persuadiu o seu povo a assumi-lo como o Senhor único da raça hebraica.

Durante o êxodo do Egito (Figuras 13 e 14), descrito no Antigo Testamento, Jeová entregou a Moisés, no monte Sinai, um conjunto de prescrições éticas – os Dez Mandamentos – que, a partir de então, se constituiu no fundamento cultural e religioso dos israelitas (hebreus). Diz Jaguaribe:

“A despeito da importância do *berith* mosaico, o processo de conversão de um grupo de tribos associadas frouxamente em uma única nação levou um longo tempo. De acordo com a tradição, Moisés precisou continuar pelo restante da vida seu esforço de inspirar a fé em Yahweh entre os judeus, até a sua morte, nas fronteiras de Canaã. [...] Desde o tempo de Moisés a história de Israel tem sido o desdobramento de um núcleo de crenças fundamentais, qualificadas por um conjunto de ritos e sacrifícios em evolução. O conteúdo essencial dessas crenças fundamentais que Moisés confiou ao povo na qualidade de revelação de Yahweh é a existência de um só Deus que fez um pacto eterno com seu povo escolhido, Israel”<sup>99</sup>.

Esse pacto de Jeová (Yahweh) com o povo hebreu<sup>100</sup> – cujo código moral foi expresso nos Dez Mandamentos – instituiu o monoteísmo na civilização judaica, representando uma profunda cisão com o politeísmo e o pensamento mítico prevalente nas demais civilizações do Oriente Próximo. Os hebreus passaram então a considerar Jeová como seu Deus e soberano absoluto, criador e senhor da natureza e da vida humana. Num ambiente cultural onde proliferava uma multiplicidade de deuses e uma visão cosmológica do divino, o monoteísmo instituído pela civilização hebraica – “um único Deus transcendente, criador do céu e da terra” (Gênesis. I: 1-25) - representa um marco referencial de grande impacto na Antiguidade. Vale

<sup>98</sup> O nome Palestina parece derivar de um grupo errante dos “povos do mar” que, por volta de 1175 a.C., se estabeleceu entre o Mar Morto e o Mediterrâneo (ROBERTS J. M. Ibid, 2000.)

<sup>99</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.216; 230 vol. 2.

<sup>100</sup> Este pacto representa, para os hebreus, uma aliança especial com Jeová, transformando-os no “povo eleito” por Deus, uma nação capaz de assumir uma responsabilidade moral e uma consciência ética exemplar para toda a humanidade. Além desse misto de privilégio e responsabilidade, os judeus também vislumbravam um episódio distante onde Deus estabeleceria na Terra uma gloriosa era de paz, prosperidade, fraternidade e felicidade entre os homens. Essa utopia marcou profundamente o pensamento da **futura civilização ocidental**.

também ressaltar que a desmistificação da natureza passou a se constituir, num dos pré-requisitos centrais para o futuro pensamento científico.

Naquela época, os deuses cultuados pelos povos do Oriente Próximo não eram eternos nem criadores: estavam também sujeitos às vicissitudes da vida terrena (alimentos, bebidas, sono, sexo, doenças, envelhecimento, morte...) e lutavam entre si. Enquanto essas divindades habitavam a natureza, Jeová era *transcendente*, estava acima da natureza, não se identificava, portanto, com nenhuma força natural e não residia em nenhum local entre o céu e a terra. Jeová era criador e senhor da natureza e todos os elementos naturais (sol, lua, rios, mares, montanhas, tempestades, estrelas, o cosmo enfim) foram destituídos de qualquer atributo sobrenatural ou divino. O monoteísmo judaico provocou uma profunda cisão com o pensamento mítico do Oriente Próximo e tornou-se o elemento pivotal na civilização hebraica. No centro da vida religiosa – e da própria cultura – dos hebreus destacavam-se questões éticas e morais, e não elementos mitológicos, místicos (exceção à cabala, vertente mística do judaísmo, formada na Idade Média) ou mágicos característicos das demais civilizações de sua época.

Após a chegada a Canaã, os hebreus iniciaram, de forma gradual, o processo de colonização, disputando com os filisteus (tribo proveniente de ilhas do mar Egeu) a posse das terras. Após várias gerações, as doze tribos hebraicas adotaram o regime monárquico sob o comando de Saul (1024-1002 a.C.) - o primeiro rei hebreu. No reinado de seu sucessor (1002-961 a.C.), seu filho Davi, guerreiro e poeta, que os hebreus finalmente dominaram os filisteus. Salomão, filho de Davi, construiu um grande palácio na capital Jerusalém, consagrando-o a Jeová, como uma marca de um período de prosperidade (961-922 a.C.). Salomão notabilizou-se também por sua diplomacia e por sua capacidade de formar alianças políticas com outros povos.

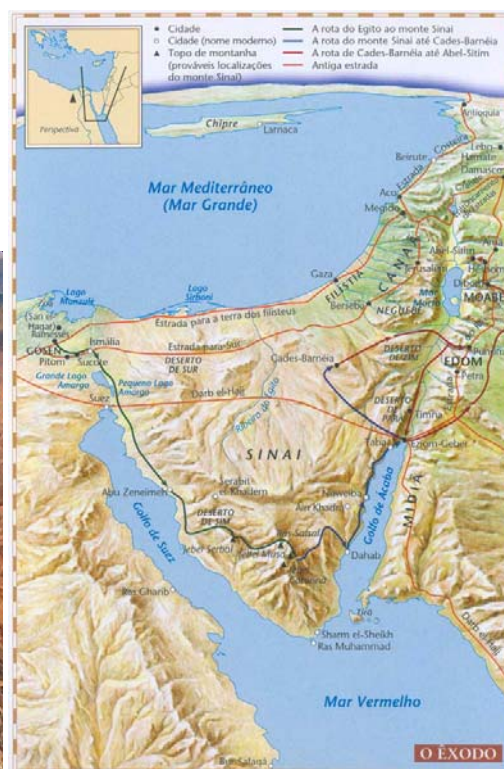
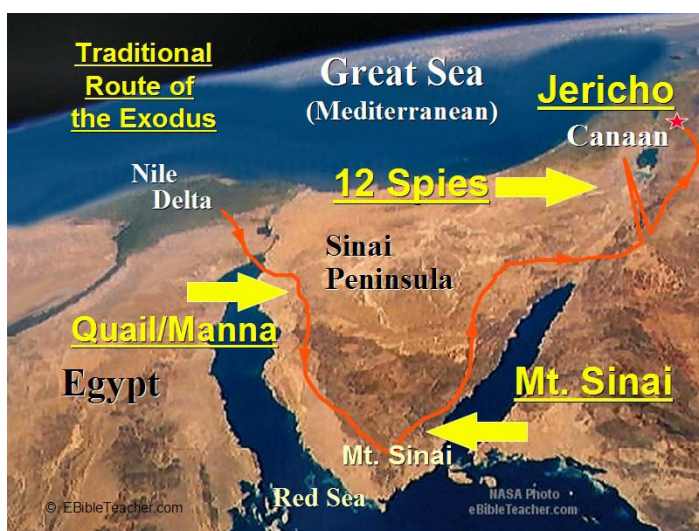
Após o falecimento de Salomão, as tribos judaicas dividiram o reino em dois: o de Israel governado por Jeroboão I (933-912 a.C.) na região setentrional e o reino de Judá, sob Rehoboam, leal à Casa de Davi. O reino de Israel adotou uma ortodoxia religiosa até 722 a.C. quando foi invadido pelos assírios. Já o reino de Judá continuou com a “política realista de Salomão” que lhe garantiu uma sobrevida de quase dois séculos: em 597 a.C. o reino de Judá foi conquistado por Nabucodonosor <sup>101</sup> e a maioria de sua população foi levada para o exílio na Babilônia. Durante o longo período transcorrido desde o cativeiro na Babilônia (597 a.C.) até a expulsão final dos judeus de Jerusalém, provocada pela catastrófica rebelião de Bar Kokhba (em

---

<sup>101</sup> **Nabucodonosor II** (632-562 a.C.) é o mais famoso dos reis da Babilônia que esteve sob seu governo por 43 anos (604-562 a.C.). Durante seu reinado foram erguidos suntuosos palácios e construções, inclusive os Jardins Suspensos da Babilônia, uma das sete maravilhas do mundo antigo. Foi também o responsável pela conquista do reino de Judá e a destruição de Jerusalém e seu templo, em 587 a.C.

132 d.C.)<sup>102</sup> os judeus foram submetidos a diferentes ambientes políticos sob o domínio de diferentes povos: babilônicos, gregos, selêucidas, romanos. Em 63 a.C. o Império Romano em contínua expansão conquista a Judéia e, em 26 d.C. um novo governador romano, Pôncio Pilatos, assume a província romana onde estava inclusa a Judéia.

**Figuras 13 e 14: O êxodo do Egito**



## 5. O Mediterrâneo como berço de civilizações

Durante cerca de mil anos, após a metade do último milênio antes de Cristo, as terras em volta do mar Mediterrâneo (Figuras 15 e 16) foram o cenário catalisador de importantes civilizações. Quase todo cercado por terra, praticamente livre de tempestades, o mar Mediterrâneo ocupou uma posição estratégica na formação das primeiras civilizações. Algumas

<sup>102</sup> Após o frustrado levante geral dos judeus, conduzido pelo líder populista Bar Kokhba, e sufocado por Vespasiano e seu filho Tito, com a morte de mais de 580 mil e a marginalização política do povo israelita (os judeus foram proibidos de entrar em Jerusalém, transformada em Aelia Capitolia, uma cidade romana), o judaísmo se tornou uma religião desvinculada de qualquer Estado. Passariam então mais quase dois milênios antes que houvesse um novo Estado judeu independente no Oriente Médio, por volta de meados do século XX de nossa era (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, V. 1).



de suas raras tempestades chegaram a alterar o rumo de batalhas navais, como foi o caso da frota persa que em sua investida contra a Grécia, em 492 a.C., foi praticamente destruída quando o mar revolto e o vento forte arremessaram os navios persas contra os rochedos do monte Atos<sup>103</sup>.

Dentre suas várias peculiaridades, esse mar constituía uma via marítima que, além de facilitar a difusão de idéias, técnicas, estilos artísticos e outros elementos de suas culturas, ligava a África, Europa e Ásia viabilizando o comércio de alimentos, minérios, especiarias e outros produtos originários das terras que o circundavam. Estendia-se desde o Oceano Atlântico (a oeste), até quase duas enseadas do Oceano Índico (a leste): o Mar Vermelho e o Golfo Pérsico. O grande braço do Mediterrâneo – o Mar Negro – prolongava-se para o interior da Ásia enquanto dois braços menores, ao lado da península itálica, estendiam-se quase até o sopé dos Alpes europeus. O Mediterrâneo, principalmente em sua margem norte, viria a abrigar uma das mais importantes civilizações da história da humanidade.

Outra característica do Mediterrâneo era sua pequena variação nas marés. Veneza, por exemplo, só foi possível existir por conta das mínimas variações das marés. Um mar quase sempre calmo, com golfos profundos, permitiu que fenícios, gregos, cartagineses e romanos disponibilizassem, após a invenção do barco a vela pelos egípcios, de um eficaz meio de transporte, sob a direção dos ventos e das estrelas, antes da descoberta da bússola. O transporte de mercadorias pelo mar era bem mais eficaz que por terra e assim permaneceria até o advento dos trens a vapor. O poeta Homero (sec. VIII a.C.) já registrava em suas obras primas *Ilíada* e *Odisséia*, as aventuras de um tempo épico no cenário do Mediterrâneo (Figuras 15 e 16).

Às margens do Mediterrâneo floresceram e desapareceram importantes civilizações e povos tais como os egípcios, cananeus, fenícios, hititas, cartagineses, gregos, macedônios, romanos, berberes, genoveses e venezianos.

Na perspectiva de Hegel, “O Mediterrâneo é o coração do mundo antigo, pois é ele que o condiciona e lhe dá vida e é o centro da história universal, na medida em que esta se

---

<sup>103</sup> Sob o pretexto de castigar Atenas e Eretria por terem apoiado a revolta jônica (499-494 a.C.) contra os persas, Dario (522-486 a.C.) utilizou uma frota fenícia que, sob o comando de Mardônio à frente de tropas persas, atacou a Grécia. “Porém, os deuses do Olimpo cuidavam de seus filhos e, quando a frota fenícia que levava tropas persas aproximou-se do monte Atos, o deus das tempestades soprou até quase estourar as veias de suas têmporas. A frota foi destruída por um terrível furacão e todos os persas se afogaram” (VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p.74).

encontra em si relacionada. Todos os grandes Estados da história antiga se situam à volta deste umbigo da Terra”<sup>104</sup>.

O historiador francês Fernand Braudel (1902-1985) se consagrou como um dos principais estudiosos do Mediterrâneo. Em seu livro *O Mediterrâneo*<sup>105</sup> (escrito durante sua prisão em campo de concentração nazista na cidade de Lübeck) Braudel apresenta os fundamentos de sua “Geohistória”, aproximando a geografia e a história numa dialética do espaço e do tempo.

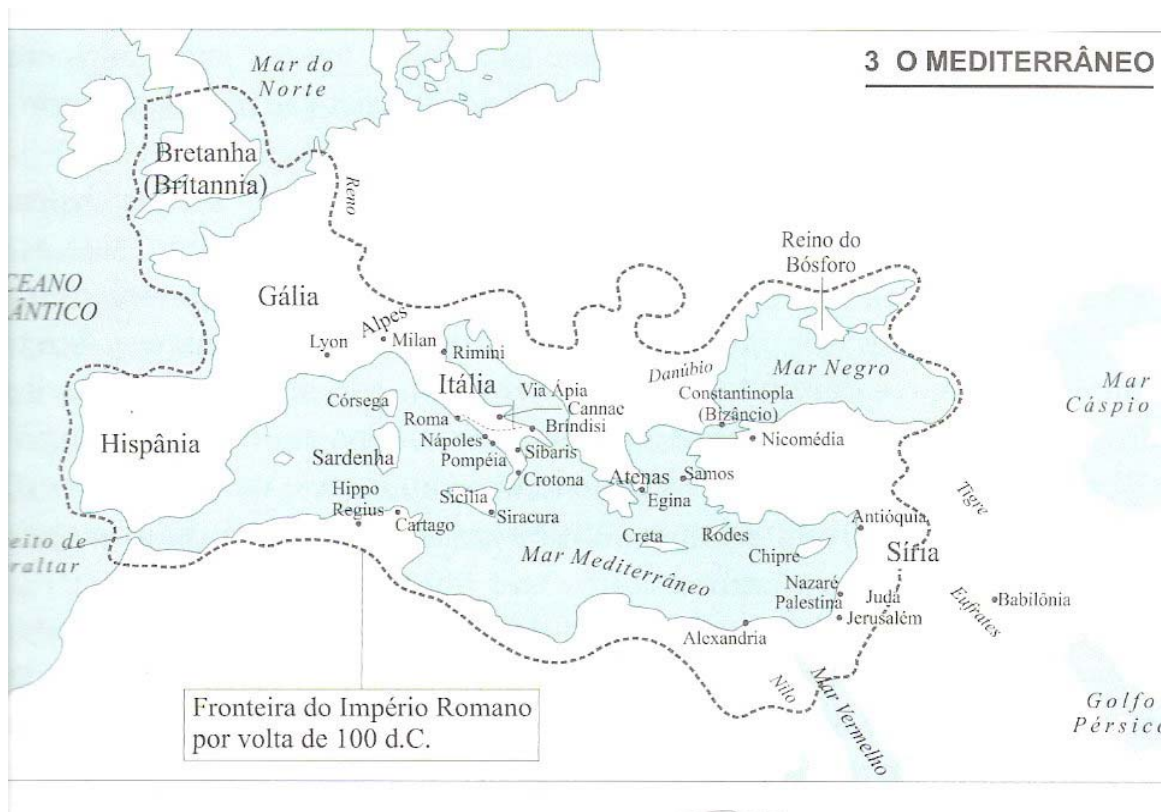
**Figura 15:** Mar Mediterrâneo: Visão a partir do espaço.



**Figura 16:** O estratégico Mediterrâneo

<sup>104</sup> HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa; Edições 70, 1995, p.174.

<sup>105</sup> BRAUDEL, F. *Memórias do Mediterrâneo: Pré-História e Antiguidade*. Lisboa: Terramar, 2001.



### 5.1. Civilização do Egeu

A Civilização do Egeu <sup>106</sup> designa um processo histórico e social que precedeu o surgimento das cidades-estado gregas. É um caso típico de civilização secundária de segundo grau: seus principais centros se desenvolveram diretamente a partir de aldeias neolíticas, mas, ao contrário dos sumérios, os primeiros habitantes do mar Egeu foram influenciados por civilizações já existentes (as primárias) – Mesopotâmia e, em menor escala, o Egito – que transmitiram conhecimentos nas áreas de metalurgia, de navegação, da escrita, dentre outros elementos culturais. Desde princípios do segundo milênio a.C. até seu colapso no princípio do século XII a.C. a Civilização no Egeu foi marcada por três fases sucessivas envolvendo seus quatro pólos culturais: Creta, Chipre, ilhas Cíclades, e Grécia continental.

A primeira fase desse processo civilizatório corresponde à Civilização Minóica. O centro dessa civilização foi a ilha de Creta, a segunda maior do Mediterrâneo Oriental, com 8.331 km<sup>2</sup> (Chipre, ao sul da Turquia, com 9.250 km<sup>2</sup> é a maior). Já no Período Neolítico ali vivera um povo avançado que, além da agricultura e de atividades pastoris, compartilhava do

<sup>106</sup> Em termos geográficos corresponde à área do **mar Egeu**, abrangendo as ilhas de Creta, as Cíclades e Chipre, além da Península Grega que se projeta nesse mar, e a costa jônica da Anatólia (atual Turquia), local da antiga Tróia (Figura 17).



intercâmbio de mercadorias e elementos culturais com outras comunidades menores do Mar Egeu, bem como com civilizações do Oriente Próximo. A partir de 2000 a.C. começaram a construir monumentais palácios como o de Cnossos (**Figura 18**), um dos marcos da civilização minóica: termo usado para designar a civilização de Creta <sup>107</sup> na Idade do Bronze. Conta a tradição grega que, graças a seu poderio naval, a Creta minóica dominara o Mar Egeu por mais de mil anos. A arte minóica (pinturas, cerâmica, trabalhos com gemas e metais preciosos) influenciou o estilo de civilização em outros lugares.

Na segunda fase do processo civilizatório do Egeu, foram restaurados os palácios de Creta (destruídos por terremotos por volta de 1 750 a.C.). A influência da cultura minóica (cretense) se estendeu principalmente para a Grécia continental. Seus habitantes primitivos – aqueus, dóricos, áticos e jônios – assimilaram dos minóicos a metalurgia, a navegação, e o cultivo das oliveiras. A talassocracia <sup>108</sup> de Creta além de impor uma forma de suserania à Grécia continental se estendeu às Cíclades <sup>109</sup>. O colapso final de Cnossos <sup>110</sup> e a extinção da primitiva civilização minóica ocorrem em meados do século XV a.C.

Nesse ínterim, Micenas <sup>111</sup> crescia de importância. Originários de povos indo-europeus chegaram pelo mar e se misturaram à população pré-existente por volta de 1600 a.C. e

---

<sup>107</sup> No imaginário de Creta existe uma lenda que associa a **civilização minóica** a um rei. Conta a lenda que esse adjetivo deriva do Rei Minos, um dos governantes de Cnossos, “que parlamentava com os deuses e que casou com Pasífae, filha do Sol. Esta gerou uma criança monstruosa, o Minotauro, que devorava rapazes e moças, oferecidos em sacrifício como tributo da Grécia, no centro de um labirinto que eventualmente foi desvendado com sucesso pelo herói Teseu, que matou o monstro”. Uma lenda grega posterior conta que “Europa, mãe do rei Minos, fora seduzida por Zeus sob a forma de um touro; do monstruoso ato sexual de Pasífae, esposa de Minos, com um touro, nasceu o Minotauro, metade homem, metade touro” (ROBERTS, J. M. Ibid, 2000, p.144; 149).

<sup>108</sup> **Talassocracia** é uma modalidade de poder (influência) exercido a partir de um contexto marítimo, a exemplo do que ocorreu na Antiguidade com os minóicos, depois com os fenícios com sua rede de comércio através dos mares e, mais adiante, com Atenas do século V a.C.

<sup>109</sup> As **Cíclades** compõem um grupo de 12 ilhas principais localizadas em torno de Delos: uma ilha também do Egeu, considerada o berço de Apolo e Artemis, abrigando o santuário de Apolo, na Antiguidade. (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001).

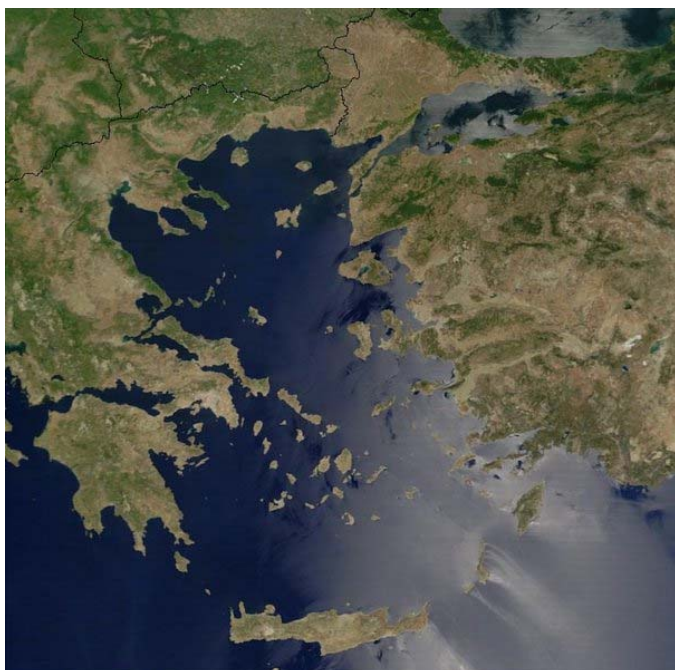
<sup>110</sup> Há indícios que a explosão de um vulcão (em 1470 a.C.), localizado na ilha de Santorini, ao norte de Creta, provocou enorme maremoto (tsunami) que destruiu os portos minóicos e seus navios. Incapaz de estabelecer comércio com outras culturas e defender-se de invasões estrangeiras, a sociedade minóica aparentemente entrou em guerra civil, dividindo-se e fragmentando-se em vários grupos inimigos entre si. Ainda no século XV a.C., os aqueus (micênicos) vindos do Peloponeso invadiram Creta..

<sup>111</sup> A **cultura de Micenas** teve origem a partir de pastores bárbaros, vindos do Cáucaso – os aqueus – que dominaram os nativos, transformando-os em servos. Os aqueus dedicavam-se aos esportes violentos, à caça e à guerra. Micenas criou uma importante marinha mercante, ocasionalmente voltada para a guerra e a pirataria. A partir de um *ethos* heróico (épico) que conferia ao guerreiro vitorioso o direito de vida ou morte sobre os vencidos, além de preconizar um referencial de coragem e obsessão pela imortalidade da fama. Os saques de Creta e de Tróia são exemplos dessa *ética*. Séculos mais tarde, Homero, através de

durante cinco séculos se espalharam pela maior parte da Grécia continental. Essa seria a Civilização Micênica, correspondente à terceira fase do processo civilizatório do Egeu (entre 1400 e 1230 a.C., aproximadamente) que também precedeu à Grécia helênica. Com o incremento do poder e da riqueza Micenas ocupou Creta destruindo os palácios e impondo aos minóicos o domínio de uma aristocracia continental e assumindo o controle das rotas comerciais do Egeu. Eles legaram à civilização grega algumas de suas formas religiosas, a cerâmica, a metalurgia, a agricultura, o idioma, e “o código de honra immortalizado nas epopéias homéricas bem como os mitos e lendas que serviram de tema para as tragédias gregas” <sup>112</sup>. Essa terceira e última fase culminam com a Guerra de Tróia, com Agamenon liderando Micenas. No século XII a.C. desapareceria a cultura micênica, por conta da invasão dos dórios <sup>113</sup>, povo vindo do norte, dando início a uma nova cultura resultando na civilização helênica ou grega.

**Figuras 17 e 18:** Mar Egeu (Grécia à esquerda; Turquia, acima à direita; Creta em baixo)

Palácio de Cnossos (imagem menor).



Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Creta>

---

seus poemas épicos, difundiu o que até então pertencia à tradição oral que transmitiu de geração em geração os feitos heróicos dos aqueus (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 1).

<sup>112</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.44.

<sup>113</sup> Hélio Jaguaribe aponta duas causas relacionadas à decadência da **Civilização do Egeu**. A primeira seria a invasão de Creta pelos aqueus e, posteriormente, pelos Povos do Mar. A segunda foi a queda abrupta de Micenas a partir do século XIII a.C. pelo assalto dos dórios. Lembra Homero que resgatou, quase cinco séculos depois, “resíduos sobreviventes da cultura micênica, atuando como fator importante na formação da civilização grega e funcionando como uma ponte entre a civilização helênica que emergia e a do Egeu que tinha sido aniquilada” (JAGUARIBE, H. Ibid 2001, p. 206).

A história atribui aos micênicos e aos fenícios a difusão de elementos civilizatórios no contexto do Mediterrâneo, e além dele. No entanto, foram os minóicos os verdadeiros criadores: além de absorver elementos culturais de civilizações primárias (Mesopotâmia, Egito) eles adaptaram e reciclaram técnicas, artes e idéias, antes de procederem a um novo processo de difusão no entorno do Egeu. Os três povos – minóicos, micênicos e fenícios <sup>114</sup> – ajudaram a moldar mais depressa um mundo em mutação e, no fluxo de seus intercâmbios, eles contribuíram decisivamente para agitar o caldeirão étnico do Egeu em suas relações com a conturbada história do continente asiático a partir do segundo milênio antes de Cristo.

## 5.2. Grécia: Raízes da Civilização Ocidental

Quando a civilização grega <sup>115</sup> (típica civilização secundária de segundo grau) se consolidou no Mediterrâneo Oriental a partir do século VIII a.C., outras civilizações do Oriente Próximo e da Ásia já existiam havia milênios. Uma breve síntese dos tópicos anteriores deverá inserir a história da Grécia no contexto da Antiguidade e situá-la como o berço da tragédia.

Vimos anteriormente que, após cerca de 500 mil anos vivendo como caçadores-coletores, os humanos, movidos pelo “desejo de sobreviver”, superaram o iminente “perigo de extinção” e, por motivos ainda não esclarecidos, constituíram na Mesopotâmia o primeiro grande centro civilizatório. O Vale dos rios Tigre e Eufrates contribuiu para povos nômades se tornarem sedentários, possibilitando o cultivo de alimentos em terras férteis.

---

<sup>114</sup> Há comprovações arqueológicas de que os **fenícios do Levante** já habitavam a costa do atual Líbano no segundo milênio a.C., quando vendiam cedro aos egípcios. Ao habitar uma estreita faixa litorânea, pobre em recursos agrícolas, os fenícios se tornaram homens do mar e exímios comerciantes. Mas foi só depois da era do comércio minóico e dos dias de glória do Egito e de Micenas, que os fenícios se projetaram como comerciantes e colonizadores. Ao final do século IX a.C. possuíam 25 entrepostos comerciais ao longo do Mediterrâneo: prosperaram com o declínio dos outros. “Eles compravam e vendiam qualquer coisa, desde que tivessem lucro. Para eles o ideal de todo cidadão era uma arca cheia de tesouros. Como não podia deixar de ser, eram um povo muito desagradável e não tinham um único amigo entre os outros povos. Não obstante, prestaram a todas as gerações posteriores um único serviço de valor inestimável: foram eles que nos deram o nosso alfabeto” (VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p. 41).

<sup>115</sup> Embora muitos historiadores situem o início da **civilização grega** (ou helênica) no século VIII a.C. vale ressaltar que ela emergiu, através da chamada Idade Negra (entre os séculos XII e XI a.C.), sobre os resíduos de duas civilizações anteriores existentes no mar Egeu: a minóica e a micênica.

O segundo grande pólo civilizatório ocorreu no Vale do Rio Nilo (Egito). Além das técnicas de irrigação e manejo de diques, da construção de suntuosos templos, da invenção de um calendário, os egípcios legaram para a humanidade a escrita (hieróglifos) – talvez a mais importante de todas as invenções – e uma visão de mundo na qual a concepção de uma vida após a morte reintegrava os humanos ao processo cósmico. Elementos religiosos também permearam a Índia, e constituíram o cerne da civilização hebraica, com sua concepção do monoteísmo ético, com ênfase no humanismo. Convém lembrar que, nas raízes de suas próprias concepções, tanto os hebreus como os gregos sofreram influências das civilizações do Oriente Próximo, principalmente dos povos da Mesopotâmia e, em menor escala, do Egito.

No entanto, foi a visão de mundo dos gregos a partir do período homérico e, posteriormente, do período clássico, que constituiu, ao lado do monoteísmo hebreu (tradição judaico-cristã), os **fundamentos da Civilização Ocidental** <sup>116</sup>. O ideal de humanidade gestado nos primórdios da Civilização do Mar Egeu e, posteriormente, na Grécia Clássica, irradiou, ao longo dos três últimos milênios, a imorredoura ação dos gregos sobre o mundo ocidental.

Numa perspectiva cultural e cronológica, a civilização grega pode ser dividida em três grandes períodos: o arcaico (séculos XI-VII a.C.); o clássico (séculos VI-IV a.C.) e o helenístico (séculos III-I a.C.) <sup>117</sup>. Ao longo desses mil anos, a civilização grega experimentou grandes eventos e mudanças tais como a formação da *polis* (cidades-estado), as Guerras Persas, a era clássica de Atenas, a Guerra do Peloponeso, o surgimento da Macedônia e o helenismo. No entanto, em todo o curso de sua história os gregos antigos cultivaram duas constantes: a regra suprema da racionalidade (*logos*) e a busca da excelência individual (*agon*) <sup>118</sup>. Deve-se

---

<sup>116</sup> Após absorverem elementos culturais das civilizações mais antigas (principalmente do Oriente Próximo), **os gregos**, bem como **os hebreus**, desenvolveram suas próprias idéias e linhas de pensamento que os distinguiram dos povos da Mesopotâmia e do Egito.

<sup>117</sup> Na perspectiva da civilização grega o **período helenístico** (do idioma grego, *hellenizein* – “falar grego”, “viver como os gregos”) vai até o século I a.C.; mas ao incluir a civilização romana vai mais além: do esplendor da Grécia clássica ao despontar da cultura romana. Tem início no reinado de Alexandre III, o Grande (de 336 a 323 a.C.) e termina após a anexação da península e ilhas gregas por Roma (em 147 a.C.). O helenismo caracterizou-se pela difusão da civilização grega numa vasta área que se estendia do Mediterrâneo Oriental à Ásia Central. Foi nesse período que as ciências experimentam seu primeiro e grande desenvolvimento. Foi o tempo do historiador Políbio; dos físicos e matemáticos Euclides, Erastóstenes e Arquimedes; dos astrônomos Aristarco, Seleuco e Heráclides; do geógrafo Posidônio; dos poetas Teócrito e Calímaco e do filósofo Plotino. Durante o helenismo se difundiram as escolas filosóficas do epicurismo, estoicismo, cinismo, ceticismo e neoplatonismo. Alexandria, no Egito, com 500.000 habitantes, tornou-se a metrópole da civilização helenística, constituindo-se num importante centro das artes e de instituições culturais, dentre elas a Biblioteca de Alexandria com mais de 500 mil volumes.

<sup>118</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 1.

aos gregos tanto o nascimento da **filosofia** quanto, antes disso, o nascimento da **democracia**, da **política** e da **tragédia**.

Em seu livro *The Passion of The Western Mind*, escrito entre 1980 e 1990, Richard Tarnas (1950-) caracteriza os gregos da Antiguidade como um povo comprometido com a busca do saber e “teriam sido os primeiros a ver o mundo como uma pergunta a ser respondida”<sup>119</sup>. Do ponto de vista do saber, Tarnas – que não confere o devido valor aos trágicos - destaca dois conjuntos de pressupostos ou princípios – aparentemente antagônicos – que a civilização grega legou para o Ocidente.

O primeiro conjunto de princípios decorre da tradição filosófica pré-socrática envolvendo o empirismo de Tales de Mileto (c. 625-556 a.C.), o racionalismo de Parmênides (c. 530-460 a.C.), o materialismo de Demócrito (c. 460-370 a.C.), o ceticismo e o humanismo relativista dos sofistas. Este conjunto de princípios apresenta, em sua essência, as seguintes características: 1) Somente a razão humana e a observação empírica podem conduzir ao legítimo conhecimento por parte dos humanos; 2) A verdade deve ser buscada principalmente no mundo imanente, com base na experiência humana; 3) A natureza e a realidade empírica devem ser as fontes primeiras no processo de observação dos fenômenos naturais: toda a mitologia e explicações sobrenaturais devem ser excluídas das explicações causais desses fenômenos; 4) O conhecimento humano é relativo e deve ser permanentemente revisado por conta de novas evidências.

O segundo conjunto de pressupostos deriva do pensamento de Sócrates (470-399 a.C.), Platão (427-377 a.C.) e Aristóteles (384-322 a.C.). São idéias e pensamentos que guardam vínculos estreitos com tradições religiosas e literárias desde Homero, até os trágicos Ésquilo (c.525-456 a.C.), Sófocles (496/495-c. 405 a.C.) e Eurípides (480-406/405 a.C.). Os principais pontos derivados desse conjunto são: 1) É possível analisar racionalmente o mundo empírico, mesmo considerando que ele seja “um caos ordenado”; 2) A análise intelectual revela uma ordem atemporal e o mundo visível contempla um significado ao mesmo tempo racional e mítico, refletido na ordem empírica, mas emanado de uma dimensão eterna que é, de forma simultânea, origem e meta de toda a existência; 3) o conhecimento do mundo pressupõe uma pluralidade de faculdades cognitivas – racionais, empíricas, intuitivas, estéticas, imaginativas,

---

<sup>119</sup> TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental; para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p.86.

mnemônicas e morais; 4) A apreensão da realidade, em nível mais profundo, satisfaz tanto à mente como à alma, exercendo uma função espiritualmente libertadora <sup>120</sup>.

Vale destacar a expressiva contribuição de Heráclito (c. 540-475 a.C.) que, inserido no movimento dos primeiros filósofos pré-socráticos, desprezava a democracia e suas tendências igualitárias e alimentava uma visão de mundo capaz de apreender a oposição e a unidade de todo acontecimento. E critica a representação antropomórfica de Deus e outras concepções mitológicas de sua época. “Ele as confronta, de maneira igualmente precursora, com a idéia da razão universal divina – o *logos* – que está por trás de todo acontecimento”. Heráclito considera o fogo como um princípio de todas as coisas e chama a atenção para uma chama primordial divina que se transforma em tudo, lembrando também que “a harmonia invisível é mais forte que a visível” <sup>121</sup>. O helenista e historiador Werner Jaeger (1888-1961) ressalta a importância de Heráclito no pensamento grego: “Na profunda intuição de Heráclito, o universal, o *logos*, é o comum na essência do espírito, como a lei é o comum na cidade” <sup>122</sup>.

Na percepção de Werner Jaeger, é marcante a particularidade do povo grego frente aos demais povos orientais da Antiguidade. Em suas palavras:

“Se contemplarmos o povo grego sobre o fundo histórico do antigo Oriente, a diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade como o mundo europeu dos tempos modernos. Efetivamente, não pode haver contraste mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico, tal como ele se manifesta na sombria majestade das pirâmides, nos túmulos dos reis e na monumentalidade das construções orientais. Em contraste com a exaltação oriental dos homens-deuses, solitários, acima de toda a medida natural [...]; em contraste com a opressão das massas, sem a qual não seria concebível a exaltação dos soberanos e a sua significação religiosa, o início da história grega surge como princípio de uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das idéias difundidas pelo Cristianismo [...] nem do ideal de autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo. Teria sido possível a aspiração do indivíduo ao valor máximo que os tempos modernos lhe reconhecem, sem o sentimento grego da dignidade humana” <sup>123</sup>?

---

<sup>120</sup> TARNAS, R. Ibid, 2000.

<sup>121</sup> HELFERICH, C. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.9.

<sup>122</sup> JAEGER. W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 13.

<sup>123</sup> JAEGER. W. Ibid, 2001, p. 9-10.

No entanto, para Jaeger, o princípio espiritual dos gregos não é o individualismo, o *eu* subjetivo, mas “o humanismo em seu sentido clássico e originário”. Do ponto de vista oriental (e talvez até mesmo na ótica da modernidade) é impossível compreender “a *liberdade* sofrada sem esforço, característica do espírito grego e desconhecida dos povos anteriores”, da mesma forma que os gregos tiveram o senso inato do significado da *natureza*, vinculado à sua “constituição espiritual”. A tendência do espírito grego para a apreensão da realidade – existente em todas as esferas da vida (pensamento, linguagem, ação e as formas de arte) – deriva “nesta concepção do ser como estrutura natural, amadurecida, originária e orgânica” <sup>124</sup>.

Os gregos foram os fundadores da cultura racional<sup>125</sup>. Eles percebiam as formas visíveis da realidade através das artes plásticas; seus arquétipos eram expressos através da **filosofia** <sup>126</sup>, da **ciência** (ainda embrionária), da **literatura**, da **poesia** e da **arte trágica**. A filosofia expressava a cultura racional dos gregos que não repudiaram as dimensões emocionais e extáticas do ser humano, centradas, principalmente, nos festivais dionisiacos, um dos elementos constitutivos da tragédia grega.

Os principais traços culturais do mundo grego podem ser analisados a partir de três dimensões: as cosmovisões sobre a origem da natureza e do mundo; a representação artística do mundo; e as concepções políticas do pensamento grego.

### 5.2.1. Cosmovisões

As cosmovisões gregas podem ser descritas a partir de dois momentos, ou duas modalidades de entendimento e representação do mundo: as cosmogonias mitológicas e a filosofia. A primeira repousa sobre os mitos (incluindo os deuses cósmicos) - objeto dos

---

<sup>124</sup> JAEGER. W. Op. cit., p. 9 e 14.

<sup>125</sup> Jaeger confirma os gregos como os criadores da idéia de **cultura**, mas observa que “o que hoje denominamos cultura não passa de um produto deteriorado, derradeira metamorfose do conceito grego originário” (JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 8).

<sup>126</sup> Em seu livro *A History of Philosophy* (1901) o filósofo alemão Wilhelm Windelband (1848-1915) atribuiu três períodos para a filosofia grega: cosmológico (de 600 a 450 a.C.); antropológico (450-400 a.C.) e sistemático (400-321 a.C.), este último correspondendo ao período de Demócrito a Aristóteles tendo a filosofia, com seus elementos racionais e intuitivos, exercendo papel fundamental na raiz do pensamento e da arte grega.

estudos do historiador Hesíodo (século VIII a.C.), dos órficos <sup>127</sup> e dos trágicos – que explicavam a origem da espécie e da natureza humanas.

Os hebreus concebiam a origem do ser humano<sup>128</sup> em dois momentos: uma primeira era (humanidade original) exterminada por um dilúvio e uma segunda, após a grande inundação. Em contrapartida, os gregos valiam-se de duas cosmogonias para explicar a origem do homem. A primeira entendia que Prometeu criou o homem modelando argila. Na segunda, o homem surgiu a partir das cinzas dos Titãs abatidos por Zeus. Na era pós-dilúvio, surge o mito de Deucalião, o equivalente grego de Noé, do Antigo Testamento hebreu. Filho de Prometeu e Climene, Deucalião foi avisado que Zeus iria inundar o mundo. Construiu uma arca de madeira, juntou os suprimentos e dentro dela flutuou durante nove dias e noites. Quando as águas baixaram, Deucalião aportou no monte Parnaso, juntamente com sua esposa Pirra. Implorou então a Zeus que permitisse a formação de uma nova espécie: os humanos. Zeus concordou

---

<sup>127</sup> Membros de uma religião de mistérios – **o orfismo** – existente na Grécia dos séculos VII e VI a.C. que teve no poeta e músico Orfeu, seu fundador. Segundo a mitologia grega, Orfeu, filho da musa Calíope, foi um dos 50 argonautas que, a chamado de Jasão, partiram em busca do *Velocino de Ouro* (ver o filme “*Jasão e o Velo de Ouro*” – *Jason and The Argonauts*, de 1963, dirigido por Don Chaffey). Durante a viagem de volta, Orfeu salvou os outros tripulantes quando seu canto silenciou as sereias, responsáveis pelos naufrágios de inúmeras embarcações. Orfeu apaixonou-se e desposou Eurídice que, por sua extraordinária beleza, atraiu um apicultor chamado Aristeu. Ao recusar seus galanteios e fugir quando Aristeu a perseguiu, ela tropeçou em uma serpente que a picou e a matou. As ninfas, companheiras de Eurídice, mataram todas as suas abelhas. Transtornado, Orfeu desceu até *Hades*, o mundo dos mortos. Ao chegar ao trono de *Hades*, Orfeu comoveu, através de sua música, o rei dos mortos e sua esposa Perséfone e obteve sua Eurídice de volta com uma condição: que ele não a olhasse até que estivessem novamente sob a luz do sol. Orfeu partiu pela trilha íngreme que levava para fora do escuro reino da morte, tocando músicas de alegria e celebração enquanto caminhava, guiando a sombra de Eurídice de volta à vida. Não olhou nenhuma vez para trás, até atingir a luz do sol. Mas então se virou, para se certificar de que Eurídice estava seguindo-o. Por um momento ele a viu, perto da saída do túnel escuro, perto da vida outra vez. Mas enquanto ele olhava, ela se tornou de novo um fino fantasma, seu grito final de amor e pena como um suspiro que saía do Mundo dos Mortos. Ele a havia perdido para sempre. Em total desespero, Orfeu se tornou amargo. Recusava-se a olhar para qualquer outra mulher, não querendo se lembrar da perda de sua amada. Furiosas por terem sido desprezadas, mulheres selvagens chamadas Mênades caíram sobre ele, frenéticas, atirando dardos. Abafando sua música com gritos, elas conseguiram atingi-lo e o mataram. Despedaçaram seu corpo e jogaram sua cabeça cortada no Rio Hebrus, e ela flutuou, ainda cantando, “Eurídice! Eurídice!” Chorando, as nove musas reuniram seus pedaços e os enterraram no Monte Olimpo. Dizem que, desde então, os rouxinóis das proximidades cantaram mais docemente do que os outros. Pois Orfeu, na morte, se uniu a sua amada Eurídice. Os órficos também reverenciam Perséfone (que descia ao *Hades* a cada inverno e voltava a cada primavera) além de Dioniso (ou Baco, para os romanos), que também desceu e voltou do *Hades*. Como os mistérios de Elêusis, os mistérios órficos prometiam vantagens no além-vida. Esses cultos de mistérios, que prometiam uma vida melhor após a morte, parecem ter influenciado o início do **Cristianismo**.

<sup>128</sup> São inteiramente dispare as concepções hebraica e grega da **realidade**. No judaísmo as coisas e os seres resultam da criação divina (Jeová): surgem do nada. Já entre os gregos o conceito de criação a partir do nada é totalmente desconhecido.



instruindo-o para que, juntamente com sua esposa, caminhassem jogando pedras para trás que se transformariam em homens e mulheres <sup>129</sup>.

Não existe, na Antiguidade grega, uma história da criação, no sentido da tradição hebraica, já que os deuses gregos “não podem criar nada do nada; não podem senão inventar ou transformar” <sup>130</sup>. O filólogo alemão Bruno Snell (1896-1986) ressalta a observação de um dos mais ilustres helenistas, Ulrich Von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), para quem “não pode surgir uma ciência natural onde existe a crença na criação do mundo” <sup>131</sup>. A investigação sob a égide da racionalidade não admite a criação a partir do nada. Epicuro (341-271 a.C.) retoma elementos das cosmogonias helênicas e formula uma das teses de sua física atomista ao afirmar: “Nada provém do nada” <sup>132</sup>. Seu discípulo Tito Lucrécio (99-55 a.C.) complementaria, séculos depois: “Realmente, se fosse possível nascer do nada, tudo poderia nascer de tudo” <sup>133</sup>. Em sua obra *Da Natureza*, Lucrécio usa da ironia para apresentar imagens do reino do imprevisível e do incontrolável pertinentes à irracionalidade originária contida na idéia da “criação a partir do nada” <sup>134</sup>.

Poderiam surgir homens do mar, romper da terra a família dos peixes escamosos e as aves precipitarem-se do céu, e os rebanhos, os outros animais e toda a espécie de feras ocupariam, dado o acaso da origem, as terras cultivadas e os desertos. Por seu lado, as árvores não teriam sempre os mesmos frutos: mudariam de um tempo a outros e todas elas poderiam produzir todos. Com efeito, não

<sup>129</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, vol. 1.

<sup>130</sup> SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p.28.

<sup>131</sup> WILAMOVITZ, apud SNELL, B. Ibid, 2001, p. 28.

<sup>132</sup> EPICURO, apud PESSANHA, J. A. M. *As delícias do jardim*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 57-85, 1992, p. 69.

<sup>133</sup> LUCRÉCIO, apud PESSANHA, Ibid, 1992, p. 69.

<sup>134</sup> À imagem de um verdadeiro *Samba do Crioulo Doido*, do irreverente **Stanislaw Ponte Preta** - pseudônimo de Sérgio Gurgel Porto (1923-1968), jornalista, escritor e compositor carioca. Um dos seus maiores sucessos literários foi o *FEBEAPÁ - Festival de Besteiras que Assola o País* que também usava uma fina ironia para criticar a repressão militar no Brasil, após o golpe de 1964. Um dos contos desse livro noticiou a decisão da ditadura militar de mandar prender o autor trágico grego Sófocles, falecido em 406 antes de Cristo, por causa do conteúdo subversivo de uma peça encenada no tempo do regime militar (anos 1960). Em sua memória, um grupo de jornalistas e intelectuais fundou, em 1969, o semanário *O Pasquim*. Um fato curioso: o busto *Il Pasquino*, escultura romana na Piazza di Pasquino, próxima à moradia dos Borgias (séculos XV e XVI) era um local onde se colocavam mensagens anônimas, irônicas, cínicas e subliminares criticando o *status quo*. É provável que o nome *Pasquim* (do semanário) seja inspirado no *Il Pasquino*, de Roma.

havendo em coisa alguma elementos geradores, como poderia ter cada ser sua mãe determinada?”<sup>135</sup>.

A segunda cosmovisão dos gregos teve como origem a cosmogonia mitológica que evoluiu para uma abordagem racional centrada na filosofia, “a criação mais bela do espírito grego, onde se manifesta a percepção clara da ordem permanente que está no fundo de todos os acontecimentos e mudanças da natureza e da vida humanas”<sup>136</sup>.

Para Jaeger, não é tão evidente a fronteira temporal a partir da qual a civilização grega assume o pensamento racional. Já desde a época de Homero (século VIII a.C.), o racionalismo se infiltra no pensamento mítico. Jaeger - ao contrário de outros autores que marcam bem mais a cisão entre mitologia e filosofia - reafirma a quase imperceptível fronteira temporal entre o pensamento mítico e o racional e evidencia mais um aspecto da interpenetração desses dois universos ao considerar que tanto em Platão - com o mito da alma<sup>137</sup> - como em Aristóteles - com a idéia do amor das coisas pelo motor imóvel do mundo - ainda sobrevive uma “mitogonia autêntica”. Em suas palavras:

“O início da filosofia científica não coincide nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico. [...] parafraseando Kant, poderíamos dizer que a intuição mítica, sem o elemento formador do *Logos*, ainda é ‘cega’ e que a conceituação lógica, sem o núcleo vivo da intuição mítica originária, permanece ‘vazia’. A partir desse ponto de vista devemos encarar a história da filosofia grega como o processo de racionalização progressiva da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos”<sup>138</sup>.

O entendimento mitológico presente no mundo de Homero<sup>139</sup> perpassou, sem grandes alterações, o conteúdo das tragédias gregas com Eurípides e Sófocles. No entanto, desde o princípio do século VI a.C., houve uma superposição dos pensamentos míticos e

<sup>135</sup> LUCRÉCIO, apud PESSANHA J. A. *As delícias do jardim*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 69-70.

<sup>136</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p.12.

<sup>137</sup> Jaeger comenta que o mito platônico da alma conseguiu resistir à tendência de racionalização integral do ser e até mesmo conviver com o cosmos racionalizado. Esse conceito influenciou a posterior religião cristã (JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001).

<sup>138</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 192.

<sup>139</sup> O **mundo épico** e seus desdobramentos na **tragédia grega** serão posteriormente abordados no Capítulo II, Item 1. O Mundo Épico como precursor da Tragédia.

protocientíficos, presentes em Tales de Mileto que afirmava: “Tudo é água e todas as coisas estão cheias de deuses”<sup>140</sup>.

Numa classificação diferenciada daquela estabelecida por Hélio Jaguaribe<sup>141</sup>, o historiador Marvin Perry identifica três fases distintas da civilização grega: o período helênico, correspondente à Grécia do século VIII até a morte de Alexandre Magno em 323 a.C.; o período helenístico, de 323 a.C. até 30 a.C., quando o Egito passa ao domínio de Roma; e o período greco-romano, que se estende até o final do Império Romano, na última parte do século V d.C. As análises até aqui realizadas referem-se ao período helênico.

Desde a batalha de Queroneia (338 a.C.), quando Felipe II, rei da Macedônia, derrotou os atenienses e tebanos, teve início o processo de extinção da experiência política e cultural da Grécia Clássica – correspondente ao período helênico - onde o senso de liberdade e, sobretudo, a invenção da democracia, prevaleceram por cerca de três séculos.<sup>142</sup>

Após a morte de Alexandre Magno (em 323 a.C.), vitimado por uma febre aos 33 anos, surge uma nova civilização – a helenística – que duraria outros três séculos. A Grécia foi dividida em subimpérios que se estendiam até a Índia e perduram até a conquista romana (146 a.C.): os ptolemaicos no Egito; os selêucidas na Ásia e os antigônidas, na Macedônia (terra natal de Alexandre). No século III a.C., o Egito dos ptolemaicos se transformou na potência hegemônica do mundo helenístico.

Como decorrência das conquistas de Alexandre, ocorreu uma radical transformação do mundo antigo: uma expansão da tradição grega para outros territórios bem como uma aproximação das culturas do Ocidente e do Oriente com influências recíprocas em diferentes domínios culturais. Nesse intercâmbio cultural, as tradições gregas penetravam no Oriente Próximo e as tradições mesopotâmicas, egípcias, hebraicas e persas – principalmente a religião<sup>143</sup> - expandiam-se para o Ocidente. Surgia assim uma nova era: o cosmopolitismo<sup>144</sup>.

---

<sup>140</sup> ARISTÓTELES, apud SOUZA, J. C. (org.) *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.41.

<sup>141</sup> Para Jaguaribe, a civilização grega pode ser dividida em três grandes períodos: o **arcaico** (séculos XI-VII a.C.); o **clássico** (séculos VI-IV a.C.) e o **helenístico** (séculos III-I a.C.).

<sup>142</sup> PESSANHA, J. A. M. *As delícias do jardim*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

<sup>143</sup> No período helenístico, os gregos foram tomados por um crescente fascínio pelos cultos religiosos orientais, enquanto os tradicionais deuses do Olimpo tornavam-se cada vez mais desacreditados.

No helenismo “o ser humano já não é o ser da cidade, da *polis* (onde de fato de vive), mas um cidadão do mundo”. A partir desta constatação, Selvino Assmann considera que, nesse período da história da Grécia, nascem contemporaneamente o indivíduo e o cosmopolita que, no contexto do Império Macedônico, ocorre a partir da fusão entre gregos e bárbaros, “formando-se uma mentalidade ecumênica – *ekuméne* = comunidade humana universal, e assim, a idéia de uma verdade universal, única, objetiva, neutra, criada pelos gregos, vai se expandindo” <sup>145</sup>.

No helenismo, os valores inerentes ao *status* de cidadão – característica marcante da época da *polis* – deixa de ser privilégio dos gregos. Sob o império, todos os homens (gregos, “bárbaros” e até os escravos) passam a ser considerados membros de uma Cosmópolis, uma “cidade universal” <sup>146</sup> numa amplitude que ia do Mar Egeu ao Rio Indo (Figuras 19 e 20). O provincianismo da cidade-estado foi substituído por um cosmopolitismo, onde os reis ditavam a lei e encorajavam a adoração do rei como representante dos deuses (tradição oriental).

No helenismo, o centro cultural se deslocou de Atenas para Alexandria (na época com meio milhão de habitantes), no Egito, fundada por Alexandre Magno. Sua localização estratégica (num dos braços do delta do Rio Nilo) facilitou sua liderança nas rotas do comércio marítimo. Para esse centro cosmopolita convergiram poetas, filósofos, médicos, astrônomos e matemáticos. Esse centro de pesquisa científica atraiu vários especialistas como Erastóstenes (c. 275-195 a.C.), geógrafo e chefe da maior biblioteca da Antiguidade, com mais de meio milhão de livros; os matemáticos e professores Euclides de Alexandria (360- 295 a.C.) e Apolônio de Perga (c. 261 – c. 190 a.C.); Aristarco (310-230 a.C.), que já apresentava sua teoria heliocêntrica dezoito séculos antes de Copérnico; e o matemático Arquimedes de Siracusa (c. 287 – 212 a.C.) que estudou em Alexandria.

#### Figura 19: Domínios da Grécia Antiga (Século V a.C.)

<sup>144</sup> Apesar de múltiplas e recíprocas relações entre povos do oriente e do ocidente, sob o Império Greco-Macedônico, essa cultura cosmopolita refletia, no período helenístico, o predomínio da cultura grega no seu sentido mais amplo: comércio, exército profissional, idioma, ciência e arte (HELPERICH, C. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006).

<sup>145</sup> ASSMANN, S. J. *Estoicismo e helenização do cristianismo*. In: *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, mar. 1994, p. 30.

<sup>146</sup> ABRÃO, B. S. *História da Filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.



optaram pelo confinamento a um campo específico. A filosofia, antecipando em séculos um dos substratos do Renascimento, relega a vida pública a um plano secundário e coloca-se a serviço do indivíduo (o bem individual). Selvino Assmann observa que, durante o período helenístico, ocorre a separação entre ética e política:

Enfatiza-se a especialização no trabalho intelectual, cinde-se o filósofo do cientista, ganha fôlego o saber pelo saber (= erudito), e tudo isso equivale a um novo rumo no conhecimento racional. O universo político deixa de ser central, e o sábio torna-se mais quem se pronuncia acerca da realização individual e não sobre a cidade ou a comunidade como um todo. Em suma, a filosofia já não é feita com o objetivo platônico do filósofo-rei, mas com a perspectiva de aprimorar interiormente o ser humano. Interessa em primeiro lugar a vida individual e não a vida pública. [...] Poderíamos afirmar que se trata do início da visão pejorativa da política, continuada em toda a tradição cristã (por exemplo, Santo Agostinho) e moderna [...]. Se, por conseguinte, para Platão e Aristóteles, o público é o lugar da liberdade, e o privado é o âmbito do pré-político e pré-ético, âmbito da diferença e da dependência (entre livres e escravos, entre homens e mulheres, entre adultos e crianças), para os helenistas é o privado o terreno da ética e da felicidade. [...] A filosofia adquire um caráter existencial: de que adianta uma filosofia que não cura alguma doença da alma? – pergunta Epicuro. Para alcançar a serenidade interior, epicureus e estóicos partem da concepção de um universo racional. Por isso, a ciência é a base da construção moral; o conhecimento da natureza, a física é o alicerce da racionalidade no comportamento. Para os estóicos, ‘viver segundo a natureza’ é viver segundo a razão, o *logos*, que é tudo em todos.<sup>148</sup>

O helenismo clássico, ao apoiar-se na cidade-estado, conferia a todo cidadão da *polis* uma liberdade e uma condição política privilegiada. No Império Macedônico ocorreu um importante deslocamento: o centro do pensamento filosófico já não era mais a *polis* e sim a pessoa, como indivíduo, dentro da cosmópolis. O homem não é mais um animal político (*Zoon politikon*, de Aristóteles). Esvaziado da *pólis* e de seu significado político, a sociedade do período helenístico volta-se para a vida privada interior, para a intimidade do ser humano. Aí surgem “regras de conduta pelas quais as pessoas possam viver bem, em qualquer tempo e circunstância”. Nesse contexto histórico o pensamento filosófico assume uma característica de “filosofia de vida”, expressando “um receituário da Arte de Viver”<sup>149</sup>. Foi nesse período da civilização grega que, na perspectiva de uma “filosofia prática de vida”, surgem três escolas

<sup>148</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 1994, p. 29-30.

<sup>149</sup> ABRÃO, S. B. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004, p.70.

que, ainda hoje, se fazem presentes: o epicurismo, o estoicismo, e o ceticismo, oferecendo conselhos práticos, consolos, ensinamentos e segurança para a vida humana.

### 5.2.2 O teatro trágico

Os padrões e arquétipos da arte grega no período clássico (correspondente aos 400 anos que antecederam a morte de Alexandre Magno, em 323 a.C.) influenciaram sobremaneira o ambiente artístico no Ocidente até o surgimento da arte moderna, ao final do século XIX.

Na perspectiva de Werner Jaeger, “o estilo e a visão artística dos Gregos surgem, em primeiro lugar, como talento estético”<sup>150</sup>. A idealização da arte só iria surgir mais tarde, no período clássico (século V a.C.): até o século IV a.C. “a arte grega é fundamentalmente a expressão do espírito da comunidade”<sup>151</sup>.

A exemplo da filosofia e da política, a arte grega (a arte trágica, inclusive) submeteu-se, a partir do século V a.C., ao pensamento racional e contribuiu para a transição do mundo mítico para um mundo ordenado e racional. Os poetas e dramaturgos gregos proclamaram a capacidade criativa do indivíduo e o espírito humanista. Safo, que viveu na ilha de Lesbos por volta de 600 a.C., foi uma das primeiras poetisas gregas, ao escrever poemas sobre os temas da amizade e do amor. Píndaro (c. 518-438 a.C.) foi outro importante poeta lírico da Grécia.

A arte no período clássico valorizava sobremaneira a beleza, no sentido ideal, retratando a essência e a forma de suas esculturas, pinturas, templos, poesias e espetáculos teatrais, dentro de padrões refinados e de excelência. A escultura grega estabeleceu um paradigma de beleza que iria sensibilizar até mesmo o Renascimento. A pintura também alcançou alto nível de excelência, apesar da maioria das obras não ter conseguido sobreviver até os nossos tempos.

Mas o grande destaque da arte grega parece ter sido **o teatro**: uma forma de arte originária do período helênico. Ao expressar os sentimentos, as fraquezas, as angústias e os triunfos do ser humano, os dramaturgos gregos realçaram a individualização e a humanização.

---

<sup>150</sup> JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.11.

<sup>151</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p.18.

Os festivais religiosos dedicados a Dioniso <sup>152</sup> constituíram o nascedouro do teatro grego, com destaque para os **espetáculos trágicos** que projetaram a civilização grega, através dos milênios sucessivos, em padrões insuperáveis. O início da tragédia grega <sup>153</sup> é creditado a Téspis que, ao final do século VI a.C., foi o primeiro ator que se destacou do coro e passou a dialogar com o mesmo, ressaltando assim uma consciência do indivíduo <sup>154</sup>.

As tragédias gregas acompanharam as mudanças políticas, sociais e culturais de sua época, refletidas nas obras dos três grandes autores trágicos: Ésquilo (c. 525-456 a.C.), Sófocles (496- 406 a.C.) e Eurípides (c. 480-406 a.C.).

As tragédias de Ésquilo, que participou das batalhas de Maratona e Salamis, refletem os feitos heróicos da Grécia através de conflitos envolvendo religião, destino e culto dos heróis. Seus dramas pressupõem que o conhecimento só pode ser alcançado através do sofrimento e da dor. As paixões humanas, os princípios morais e os desígnios traçados pelos deuses estão presentes na obra de Sófocles. Eurípides, em plena era dos sofistas, relega a tradição mítica a um plano secundário e exalta as paixões humanas bem como as contradições íntimas da alma. As tragédias de Eurípides já refletem mais o espírito racionalista da filosofia grega.

---

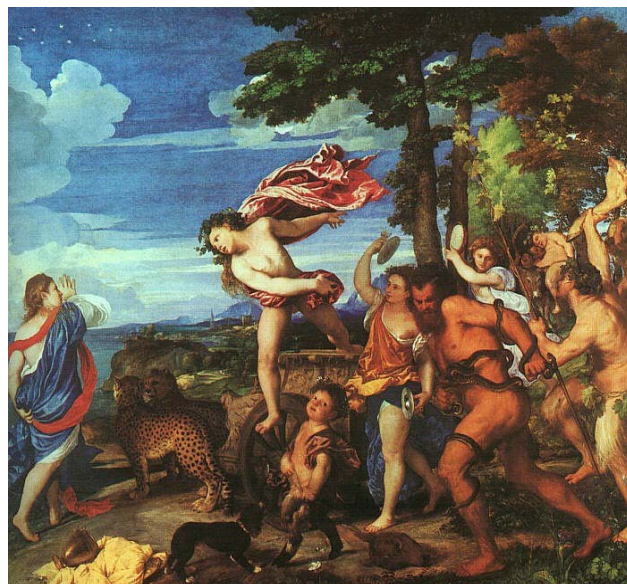
<sup>152</sup> **As Grandes Dionisiacas**, festas populares centradas no tema da vinha, eram celebradas anualmente em Atenas, em princípios do março. Foram elas que deram origem ao nascimento da poesia dramática grega. No decurso destas festas, eram declamados "*ditirambos*", hinos enaltecendo os sofrimentos e a vitória do deus. Mais tarde, dentro do mesmo espírito, foram representadas nos teatros consagrados a Dioniso, as tragédias ("cantos do bode" - *tragos*, em grego - nome do animal imolado nesses festivais); as comédias e os dramas satíricos, muitos deles inspirados primitivamente na lenda de Dioniso. Apesar de ser o último dos grandes deuses a entrar no Olimpo, Dioniso renovou e revolucionou completamente o gênio grego, após o séc. VIII a.C. As artes, até então submetidas a Apolo, graças a esta renovação, proliferaram e conheceram uma exaltação nunca vista até então. Às festividades populares e às celebrações artísticas juntavam-se, em todos os lugares de culto, ritos de caráter orgiástico, através dos quais os fiéis entravam em êxtase ou numa bebedeira descontrolada. Estas manifestações, que na origem haviam dado lugar a sacrifícios humanos, tinham como finalidade permitir ao iniciado incorporar a própria pessoa do deus, comendo do seu corpo e bebendo do seu sangue, numa representação simbólica através da carne (animal) de uma vítima sacrificada ou de um copo de vinho.

<sup>153</sup> O historiador Hendrik Van Loon (1882-1944) expressa uma versão acerca da origem do nome **tragédia**: "Em grego, 'bode' é *tragos* e cantor é *oidos*. O cantor que berrava como um bode era chamado *tragos-oidos* (canto-bode); é desse estranho nome que veio a moderna palavra 'tragédia', que no sentido teatral significa uma peça com final infeliz, do mesmo modo que a comédia (que na realidade significa uma canção *comos*, ou alegre) é o nome que se dá a uma peça de final feliz" (VAN LOON, Ibid, 2004, p.70-71).

<sup>154</sup> PERRY, M. Ibid, 1999.



**Figura 21:** Dioniso e Ariadne



*Dioniso e Ariadne*<sup>155</sup> (1522/1523), de Ticiano (1490–1976): óleo sobre tela, National Gallery, Londres.

<sup>155</sup> A bela deusa **Ariadne** (Figura 21) apaixonou-se por Teseu quando este foi a Creta enfrentar o Minotauro. Ela o ajudou a vencer o monstro que vivia no célebre labirinto construído por Dédalo. Antes de entrar nele, Ariadne deu-lhe uma espada e um novelo de linha - o fio de Ariadne - para que ele pudesse achar o caminho de volta. Assim, depois do seu feito heróico, Teseu partiu de volta para a sua terra. Pelo caminho os dois pararam na ilha de Naxos para descansar, e quando Ariadne adormeceu, Teseu abandonou-a partindo da ilha sem ela. Ao acordar, vendo-se sozinha, Ariadne entrou em desespero. A deusa Afrodite teve pena dela e prometeu-lhe um amante imortal, em vez do ingrato mortal, que a enganara. É o momento mitológico em que se enquadra o quadro *Dioniso e Ariadne* de Ticiano, mestre renascentista da cor e da luz. Ariadne, que caminhava sozinha na ilha, encontra o deus Dioniso e os dois são contagiados pelo amor ao primeiro olhar. Dioniso consolou-a e pouco tempo depois a desposou no Olimpo, na presença de todos os deuses. O casal teve vários filhos, dos quais se destacam Enópião (o provador do vinho), futuro rei de Quios, e Estáfiro, futuro Argonauta. Os motivos deste encontro mitológico (registrados na tela de Ticiano) são lindíssimos: Dioniso atira a coroa de Ariadne ao céu e esta se transforma numa constelação - a *Corona Borealis* -; no chão a cabeça de vitela mostra que os folgazões já estão empanturrados de carne crua, e no canto superior direito Atlas transporta o barril de vinho; Dioniso é jovem, belo e reconhece-se a coroa de louros e folhas de parreira; o seu carro é puxado por duas onças que olham desconfiadas uma para a outra, repetindo o olhar do par apaixonado; a flor de alcaparra entre os cascos é um símbolo tradicional de amor; Sileno, o preceptor de Dioniso, é representado por um velho gordo montado num burro; um sáfiro embriagado e vestido a rigor agita uma perna de vitela no ar; as Bacantes tocam címbalo, trompa de caça e pandeireta; o manto de Dioniso e Ariadne forma um elo; por fim é útil reparar no pote onde Ticiano assina o quadro. Essa assinatura começa uma nova época na história da pintura - a valorização do pintor (Disponível em < <http://em-mim-serenamente-2.blogspot.com/>; <http://dicionario-de-mitologia-grega-e-romana.portalmidis.com.br/d/dionisio.htm> > Acessado em 16 ago. 2008).

Ésquilo operou uma grande inovação no teatro grego ao introduzir dois atores: número ampliado para três na época de Sófocles e, no tempo de Eurípides os espetáculos trágicos usavam tantos atores quanto se fizesse necessário. Para os gregos o lançamento de cada espetáculo trágico era considerado um acontecimento da maior importância e os dramaturgos bem-sucedidos eram homenageados tanto quanto os generais após uma grande vitória.

Na interpretação de Perry, “a essência da tragédia grega está na luta do herói trágico contra as forças cósmicas e os obstáculos intransponíveis que acabam por esmagá-los”. No entanto, o historiador entende que o herói trágico não era uma simples vítima passiva do destino. “Era um ser racional que sentia a necessidade de compreender sua condição, explicar a razão de seus atos, analisar seus sentimentos e responder ao destino com discernimento”<sup>156</sup>.

Numa outra vertente de pensamento, George Steiner (1929-), dissocia a tragédia de qualquer tendência racionalista (esta temática será melhor analisada em capítulos posteriores). Ele faz um cotejo do espírito da tragédia com o espírito de justiça divina inerente à percepção judaica do mundo. “O *Livro de Jó* – lembra Steiner – é sempre citado como uma instância da visão trágica. Mas essa fábula negra pertence ao outro extremo do judaísmo e, mesmo aqui uma mão ortodoxa tem insistido nos clamores da justiça (tema dos mais relevantes no estudo da tragédia) contra os da tragédia”<sup>157</sup>. O Antigo Testamento reserva um final feliz para compensar Jó por muitos sofrimentos e agonias<sup>158</sup>. Na perspectiva de Steiner, onde há compensação existe justiça, o que descaracteriza a essência do drama trágico. Em suas próprias palavras:

“Essa demanda por justiça é o orgulho e o túmulo da tradição judaica. Jeová é justo, mesmo em Sua fúria. [...] Na somatória do tempo, não pode haver dúvidas de que os caminhos de Deus para com o homem são justos. Não somente justos, eles são também reacionais. O espírito judaico é veemente em sua convicção de que a ordem do universo e dos bens do homem é acessível à razão. Os

---

<sup>156</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 72.

<sup>157</sup> Existe compatibilidade entre arte e tragédia, o que não ocorre entre justiça e tragédia e entre filosofia e tragédia. Cf. STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 1.

<sup>158</sup> “E o Senhor virou o cativo de Jó, quando orava pelos seus amigos; e o Senhor acrescentou a Jó outro tanto em dobro a tudo quanto dantes possuía. [...] E assim abençoou o Senhor o último estado de Jó, mais do que o primeiro; porque teve catorze mil ovelhas e seis mil camelos e mil juntas de bois e mil jumentas. Também teve sete filhos e três filhas. [...] E em toda a terra não se acharam mulheres tão formosas como as filhas de Jó; e seu pai lhes deu herança entre seus irmãos. E depois disto viveu Jó cento e quarenta anos; e viu a seus filhos, até a quarta geração. Então morreu Jó, velho e farto de dias.” *Livro de Jó*, 42, 10 a 17 (c. 1520 a.C.)

caminhos do Senhor não são improcedentes nem absurdos. Conseguiremos aprová-los completamente se conferirmos aos nossos questionamentos a visão lúcida da obediência. O marxismo é caracteristicamente judaico em sua insistência por justiça e razão, e Marx repudiava o conceito inteiro de tragédia. ‘A necessidade’, ele afirmava, ‘é cega somente na medida em que não é compreendida’. O drama trágico surge precisamente da asserção contrária: a necessidade é cega e o encontro do homem com ela lhe roubará os olhos, seja em Tebas ou em Gaza. A asserção é grega, e o sentido trágico da vida construído a partir daí é a maior contribuição do gênio grego ao nosso legado”<sup>159</sup>.

Steiner cria outras figuras que se confrontam em sua argumentação, no sentido de caracterizar a tragédia como um domínio que não se deixa reger pela razão e nem pela justiça. Eis seu comentário sobre a queda de Jericó que, por haver desafiado Deus, pode ser considerada meramente justa, no desígnio racional da intenção divina: “seus muros se erguerão novamente, na terra ou no reino dos céus, quando as almas dos homens forem restauradas para a graça”. Já o incêndio de Tróia é, para Steiner, trágico e definitivo, como fruto dos “ódio humanos e pela escolha do destino temerário, misterioso”. Da mesma forma, as guerras narradas no Antigo Testamento “São sangrentas e dolorosas, mas não trágicas: elas são justas ou injustas”. Movidas por convulsões políticas nebulosas, num clima de fúria sem ódio, as guerras do Peloponeso, pelo contrário, são trágicas. Numa alusão ao caráter extemporâneo da tragédia grega, Steiner comenta que ainda estamos pagando pelas guerras do Peloponeso, na medida em que “nosso controle do mundo material e nossa ciência positiva têm se desenvolvido fantasticamente; mas nossas próprias realizações se voltam contra nós, tornando a política mais fortuita e as guerras mais bestiais”<sup>160</sup>.

No teatro grego – bem como numa possível ressignificação do trágico na nossa civilização ocidental – o tema da tragédia se associou ao da comédia. Aristófanes (c.457-c.385 a.C.) é considerado o maior dramaturgo grego em comédias. Contemporâneo do arquiteto Fídias, dos trágicos Sófocles e Eurípides e do filósofo Sócrates, Aristófanes viveu durante o apogeu da sociedade Ática. De suas onze peças que restaram, destacam-se: *Os Babilônios*, *As Nuvens*, *As Rãs*, *As Aves*, *A Paz* e *Os Cavaleiros*. Quionides, Magnes, Cratino e Menandro, foram outros autores cômicos da Grécia clássica.

---

<sup>159</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p.31.

<sup>160</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 111.

Considerada por alguns uma ‘variante’ da tragédia <sup>161</sup>, a comédia também teve origem nos festivais dionisíacos, com o caráter de farsa (*komos*), evoluindo posteriormente para um tipo de sátira política.

### 5.2.3 A Política na Grécia Antiga

A relevância da dimensão política na civilização grega pode ser avaliada pelo seu amplo espectro de influências: na dramaturgia (tragédias e comédias), nos discursos e tratados, no pensamento filosófico e até mesmo na forma de conceber a história. Desde Hecateus de Mileto (século VI a.C.), passando por Heródoto (484-c. 420 a.C.), Tucídides (471-399 a.C.) até Políbio (c.201- c.115 a.C.), a disciplina de história revestia-se de um caráter de reflexão política <sup>162</sup>. “*Política e político* derivam de *pólis*, como formas adjetivas para qualificar a arte (tékhne) ou a ciência (episteme) concernente à pólis. Política se refere sempre diretamente a arte ou ciência, enquanto *político* qualifica o homem que possui esta arte ou ciência” <sup>163</sup>.

Conforme já assinalado anteriormente, a civilização grega emergiu das ruínas da cultura de Micenas após o longo período correspondente à Idade Negra (séculos XI-IX a.C.) da Grécia. A emergente sociedade estruturava-se em cidades-estado (*pólis*) governadas inicialmente por monarcas. O século VIII a.C. foi decisivo nesse processo civilizatório: tanto pelos jogos pan-helênicos - os primeiros Jogos Olímpicos realizados a partir de 776 a.C. na cidade de Olímpia, oeste da Grécia - como pelos dois épicos do poeta Homero: a *Ilíada* (750-725 a.C.) e a *Odisséia* (c. 743-713 a.C.). Este século também marcou a introdução do alfabeto fenício e sua adaptação ao idioma dos gregos. Apesar dos aperfeiçoamentos das técnicas de cultivo e criação, o crescimento populacional levou a Grécia a estabelecer colônias no sudoeste e sul da Itália (Sibaris, Cróton e Siracusa) que produziam alimentos e extraíam minérios para

---

<sup>161</sup> O filme *Melinda and Melinda* (2004), dirigido por Woody Allen (1935-), procura retratar o contraste entre uma versão trágica e outra cômica sobre um mesmo episódio. O encontro de dois escritores num restaurante sofisticado de Nova York enseja uma discussão sobre a dualidade da vida humana sob a máscara da tragédia e da comédia. As duas histórias paralelas são protagonizadas pela mesma personagem Melinda (atriz Radha Mitchell). *Crimes and Misdemeanors* (*Crimes e Pecados*, 1989), o 19º filme de Woody Allen, entrelaça duas tramas envolvendo adultério, assassinato, culpa, religião, conflitos e crises existenciais, alternando e superpondo o trágico e o cômico. Ao final, num estranho desenlace, pensamentos articulados por um professor contrapõem livre arbítrio e destino em reflexões como: “Tudo se dá de maneira tão imprevisível que a felicidade humana não parece ter sido incluída no projeto da Criação [...] mesmo assim a maioria dos humanos parece ter a capacidade de continuar lutando”. Filmes que, dentre tantos outros, levam a um questionamento sobre a existência humana: um drama (trágico) ou uma comédia?

<sup>162</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001.

<sup>163</sup> CAVALCANTI, J. C. *A pólis como quadro institucional da cultura grega*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p.14.

abastecer as mais de setecentas cidades-estado que se espalhavam pelas penínsulas gregas ao final do século VIII.

Um crescente clima de beligerância levou algumas dessas cidades-estado a montarem seus contingentes militares constituídos principalmente pelos hoplitas <sup>164</sup>. Com exceção de Esparta que manteve a monarquia apoiada por uma expressiva força militar, a *pólis* grega passou do regime monárquico para o aristocrático, no decorrer dos séculos VIII a VI a.C. Após uma série de governos tiranos (séculos VII e VI), Atenas veio a instituir a democracia.

No mundo atual, onde o progresso e a megalomania tornaram-se símbolos de sucesso e ‘bem-estar’ é, no mínimo, estranho valorizar a moderação. Em contraste com a ‘mania de grandeza’ da modernidade, a Grécia clássica elegeu a moderação como uma referência para uma boa vida. O amor pela moderação “influenciava toda a vida dos gregos, do nascimento à hora da morte, encontrou expressão nas vestimentas usadas pelos homens e nos anéis e braceletes de suas esposas. Estava gravado em sua literatura e acompanhava as multidões que iam ao teatro. [...] Os gregos chegavam a exigir essa qualidade dos seus políticos e dos seus atletas mais populares” <sup>165</sup>.

Enquanto os babilônicos, assírios, egípcios e persas se diluíam em imensas multidões e grandes cidades, os gregos valorizavam, dentro do ideal da moderação, suas pequenas cidades-estado (a maioria com menos de cinco mil cidadãos) ou suas pequenas propriedades no meio rural, explorando dois ou três hectares de terra pedregosa cultivando videiras, oliveiras e criando ovelhas. Enquanto povos da Mesopotâmia, da Pérsia e do Egito eram “súditos” de um supremo rei ou faraó que residia em palácios majestosos e distantes da população, os gregos, no advento de sua democracia (séculos VI a IV a.C.) se orgulhavam pela condição de “cidadãos livres”, residindo em pequenas “cidades independentes”. Neste contexto os gregos atingiram a excelência em muitos campos: criaram novas formas de governo, novos gêneros literários e novos ideais artísticos que nunca fomos capazes de superar.

A democracia grega resultou de um processo gradual iniciando com a monarquia (século VIII), onde o rei se considerava enviado ou representante dos deuses e, com esse poder divino, comandava o exército e julgava as causas civis. Em seguida veio o governo de

---

<sup>164</sup> Os **hoplitas** eram unidades de infantaria com uma tática militar apoiada na formação em falange. Cada falange possuía oito soldados e, cada soldado era encarregado de proteger seu vizinho da direita com um grande escudo de bronze, uma curta espada de ferro e uma lança com cerca de um metro e meio. Com as infantarias disciplinadas de hoplitas, o poderio bélico da Grécia cresceu repentinamente (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001).

<sup>165</sup> VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p. 57.

aristocratas (palavra que no idioma grego significa “pessoas melhores”), prevalente nos séculos VII e VI a.C., que cedeu lugar a governos de homens fortes de origem popular – os gregos os chamavam de “tiranos” – que, tempos depois, foram substituídos por oligarquias (governo dos ricos) e, em algumas cidades por democracias (governo dos homens livres). Com a democracia, todos com direito a cidadania participavam (e decidiam) efetivamente da vida da comunidade.

Quatro nomes foram vitais para a consolidação da democracia na Grécia: Sólon, Pisístrato, Clístenes e Péricles. Considerado um homem viajado, poeta e sábio, Sólon (c.640-559 a.C.) foi nomeado chefe de governo pelos aristocratas em 594 a.C. Para enfrentar uma crise de endividamento dos agricultores junto aos ricos proprietários de terras, Sólon ensaiou os primeiros passos de uma abordagem racional para problemas da sociedade. Restringiu o poder dos nobres e libertou os atenienses escravizados por conta de suas dívidas. Propugnava que a lei deveria estar em harmonia com o princípio de justiça (*Diké*), com vistas a um bom convívio comunitário. Ao controlar os direitos tradicionais da aristocracia hereditária, Sólon iniciou o processo de transformação da Atenas oligárquica em uma democracia.

O governo subsequente foi exercido por outro aristocrata, Pisístrato (c.605-527 a.C.), que sob um regime de tirania (os tiranos gregos eram considerados defensores dos mais pobres), ajudou os pequenos e médios agricultores e aristocratas exilados por conta de dívidas. No campo de relações internacionais cultivou a hegemonia de Atenas na península Ática, sem entrar em conflito com Esparta, sua rival. Mas as grandes realizações de Pisístrato tiveram maior expressão na vida cultural. Incentivou projetos arquitetônicos, deu apoio a escultores e pintores, organizou recitais públicos e a reprodução escrita das epopéias de Homero e instituiu um grande festival em honra de Dioniso em Atenas, onde eram representadas as tragédias. Pisístrato foi um dos maiores estimuladores para a criação e apresentação de tragédias, à sombra da Acrópole onde havia mandado erigir a estátua de Dioniso. A cultura, outrora privilégio da aristocracia, tornou-se acessível aos homens comuns. O governo de Pisístrato levou Atenas a tornar-se a capital cultural dos gregos.

Após a morte de Pisístrato, Clístenes (c.560-508 a.C.), também aristocrata, assumiu o governo, e introduziu reformas democráticas baseadas na isonomia, segundo a qual todos os cidadãos tinham os mesmos direitos, independentemente da situação econômica e do clã ao qual estivessem filiados. Para proteger a cidade contra regimes tirânicos, Clístenes introduziu também a prática do ostracismo. Aqueles indivíduos que, em escrutínio anual

realizado junto aos atenienses, fossem considerados um perigo para Atenas, eram forçados a deixar a cidade por dez anos. Clístenes mudou e ampliou as reformas instituídas por Sólon e tornou-se o responsável pela consolidação da democracia em Atenas.

No apogeu de sua civilização – em meados do século V a.C., sob o governo de Péricles (c.495-429 a.C.) – a *polis* grega representava a essência do espírito democrático, onde prevalecia o sentimento comunitário. Ao contrário das civilizações do Oriente Próximo, onde a religião dominava a atividade política, os gregos trouxeram uma inovação: o governo era baseado na inteligência humana e na participação efetiva dos cidadãos, e não em poderes mágicos de governantes representantes de divindades. Na Grécia clássica, a lei não emanava dos sacerdotes, dos deuses ou governantes divinos, mas da comunidade de cidadãos livres. Não podemos esquecer que a *polis* não incluía todos os habitantes das cidades-estado e de seus arredores: escravos, metecos (estrangeiros residentes) e mulheres não eram consideradas cidadãos. O historiador Van Loon (1882-1944) descreve o ambiente da *polis* grega no século V a.C.:

“A cidade grega não era governada por um rei ou um tirano, ela era regida pelos homens livres e para os homens livres, e isso não teria sido possível sem um enorme exército de escravos, que superavam em número os homens livres à razão de cinco ou seis para um. [...] Eram os escravos que cozinhavam, faziam pão e fabricavam velas para toda a cidade. Eram eles os alfaiates, os carpinteiros, os joalheiros, os mestres-escola e os contadores, e eram eles que cuidavam da loja e da fábrica enquanto o senhor se dirigia à assembléia de cidadãos para discutir questões de guerra e paz, ou ia ao teatro para assistir à mais recente tragédia de Ésquilo ou ouvir uma discussão sobre as idéias revolucionárias de Eurípides, que ousara expressar certas dúvidas sobre a onipotência do grande Zeus”<sup>166</sup>.

Para os gregos, a escravidão <sup>167</sup> tinha um sentido bem diferente ao dos tempos modernos, bem como da própria Roma que, quatro ou cinco séculos depois, assumia o comando da própria Grécia e reverenciava muitos aspectos de sua tradição cultural. Muitas tarefas que, nos tempos atuais, são exclusividade dos homens de negócio, eram de responsabilidade dos

<sup>166</sup> VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p. 66-67.

<sup>167</sup> Na Grécia antiga, livres eram os homens que não precisavam trabalhar pela sua sobrevivência, delegando essa tarefa aos escravos. Por isso mesmo o trabalho era símbolo de inferioridade e a liberdade era apanágio de quem estava “livre do trabalho”. Hannah Arendt comenta que, por essa condição, a cidadania só existe junto aqueles que podem exercer em público sua liberdade, dentro da concepção da Política como campo da ação, ou seja, uma atividade onde se discute e se decide pluralmente o destino humano (Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981).

escravos gregos. As próprias tarefas domésticas, também de responsabilidade dos escravos, eram realizadas com relativa facilidade em virtude do espírito de moderação predominante. Os gregos viviam (e habitavam) de forma simples e despojada. As refeições também eram simples até porque gregos a consideravam “um mal necessário”. Dentro de seus hábitos moderados, eles “viviam de pão e vinho, um pouco de carne e alguns legumes”. Embora valorizassem os enfeites em suas esposas, desprezavam a ostentação de riqueza e procuravam viver de forma discreta. “Os gregos, mais que qualquer outra coisa, queriam ser ‘livres’, na mente e no corpo” e na busca e conservação dessa liberdade, inclusive da liberdade de espírito, “reduziam ao máximo suas necessidades cotidianas” <sup>168</sup>.

A *polis* representa a nova forma de organização social e política inerente à democracia grega. De forma inédita a vida na *polis* abria a possibilidade de liberar todo o potencial da natureza humana. Os cidadãos da *polis* estavam totalmente envolvidos na vida cultural e política da comunidade. No cenário do século V a.C. os gregos consideravam sua *polis* como o único caminho para a felicidade, a única estrutura em que o homem podia realizar suas capacidades espirituais, morais e intelectuais. Uma das características marcantes da democracia grega era a supremacia do *logos* (palavra, discurso e razão). Na *polis*, para fazer valer suas idéias e seus pensamentos, os gregos serviam-se do *logos*, ou seja, da razão. Para os gregos, os habitantes da *polis* eram civilizados, os demais eles “enquadravam” como bárbaros <sup>169</sup>. E foi contra um desses “povos bárbaros” – os persas <sup>170</sup> – que os gregos empreenderam sua maior campanha militar: as Guerras Médicas-Persas (Figura 22).

Por duas gerações e durante o reinado de dois monarcas persas – Dario I (550-486 a.C.) e seu filho Xerxes (486-465 a.C.) – os persas representaram uma ameaça às cidades-estado gregas do continente e do litoral da Jônia. Em 499 a.C. os jônios revoltaram-se contra seus senhores persas. Atenas foi solidária com os revoltosos e enviou vinte navios para reforçar sua causa. Dario conseguiu debelar a revolta e Mileto foi tomada e saqueada pelos persas. Logo em seguida, uma frota comandada por Mardônio foi enviada por Dario para castigar Atenas, mas os navios persas foram afundados por uma forte tempestade junto ao monte Athos. Dario enviou uma segunda expedição. Apesar de uma grande diferença numérica a favor das tropas persas, os atenienses, sob o comando de Miltíades, mobilizaram 15 mil hoplitas (contra uma infantaria de

<sup>168</sup> VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p.69.

<sup>169</sup> Bárbaros, para os gregos daquela época, eram aqueles que não falavam seu idioma (grego) e os estrangeiros.

<sup>170</sup> Embora dotados de alto grau de civilização material e cultural, os persas não podiam, na condição de “bárbaros” ser tolerados no solo sagrado da Grécia (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001).



25 mil persas e uma cavalaria de mil homens) e derrotaram os persas em 21 de setembro de 491 a.C., na célebre batalha de Maratona. A vitória de Maratona projetou Atenas como uma potência militar, bem como a fama dos hoplitas.

Dez anos depois, Xerxes (c. 519-c. 465 a.C.), filho de Dario, mobiliza uma frota de 720 barcos e 250 mil homens e, sob seu comando pessoal atravessou o estreito de Dardanelos e alcançou a fronteira de Tessália. Um contingente de apenas 300 espartanos liderados por Leônidas decidiu deter as tropas persas no desfiladeiro de Termópilas (**Figura 24**). No entanto, traídos por um informante grego, os persas surpreenderam Leônidas e seus 300 espartanos que se alinharam sob a forma de um quadrado e lutaram bravamente até o último homem<sup>171</sup>. O norte da Grécia caiu em poder dos persas que incendiaram a abandonada Atenas. Nesse ínterim, o habilidoso general ateniense Temístocles atraiu a esquadra persa para os estreitos da baía de Salamina. Confinados numa baía com águas rasas, onde os persas não conseguiam manobrar seus barcos e valer-se de sua superioridade naval foram dizimados pela marinha grega, em 23 de setembro de 480 a.C., conseguiu destruí-la. Ao terminar a batalha os persas haviam perdido duzentos barcos, entre eles os da frota fenícia que constituíam o principal núcleo de sua marinha. Em 479 a.C., um ano após a batalha naval de Salamina, os espartanos completaram a vitória grega sobre a maior força militar do mundo mediterrâneo, da época.

No ano seguinte Mardônio invadiu a Ática com um exército de sessenta mil soldados. Os hoplitas espartanos, sob o comando de Pausânias rechaçaram os invasores persas em Platea. Com essa pesada derrota, Xerxes abandonou de vez os planos de conquista da Grécia. As Guerras Persas contribuíram para a “idade de ouro” de Atenas, dando início ao imperialismo ateniense, com drásticas conseqüências para o futuro da civilização grega<sup>172</sup>.

**Figura 22: Guerras Greco-Pérsicas (Médicas): 500–479 a.C.**

<sup>171</sup> O filme **300** (2007) dirigido por Zack Snyder (1966-), numa adaptação dos quadrinhos criados por Frank Miller (1957-), aborda com maestria o episódio da batalha no desfiladeiro de Termópilas. O papel do rei Xerxes é protagonizado pelo ator brasileiro Rodrigo Santoro (1975) - Ver **Figura 23**.

<sup>172</sup> JAGUARIBE, H. Ibid, 2001.



Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Map\\_Greco-Persian\\_Wars-en.svg](http://pt.wikipedia.org/wiki/Imagem:Map_Greco-Persian_Wars-en.svg)

**Figura 23:** Batalha no desfiladeiro de Termópilas, em 490 a.C. (cena do filme *300*, de Zack Snyder)



**Figura 24:** *Leônidas na Batalha de Termópilas* (1814), de Jacques Louis David (1748–1825) – Museu do Louvre (Paris)



Durante os trinta anos da liderança de Péricles - entre 460 e 429 a.C. – Atenas atingiu seu apogeu e consolidou sua condição de império. Nesse período, a política ateniense privilegiou quatro objetivos: a) expandir e preservar o Império Ateniense, ao liderar a liga de Delos; b) precaver-se de uma possível luta contra Esparta, através da construção de grandes muralhas em volta da cidade; c) consolidar o regime democrático; d) transformar Atenas no centro cultural da civilização helênica.

Logo após o término das Guerras Persas, mais de 150 cidades-estado organizaram uma confederação – Liga de Delos – para se protegerem de um novo confronto com a Pérsia. Ao assumir a liderança da Liga, Atenas deu início à sua fase imperialista.

Quanto ao conflito com Esparta, o governo de Péricles manteve os atenienses dentro da proteção das muralhas de Atenas, enquanto a frota ateniense atacava as instalações dos espartanos ao longo da costa. Os agricultores tiveram que abandonar suas propriedades para refugiar-se atrás das muralhas. A alta densidade populacional sob condições sanitárias precárias provocou uma grande epidemia em 430 a.C., dizimando uma quarta parte da população de Atenas, inclusive o próprio Péricles que veio a ser uma de suas vítimas, em 429 a.C.

É importante ressaltarmos aqui que, no plano interno, a política de Péricles conseguiu, de fato, consolidar o regime democrático, ao mesmo tempo em que se atingiu o momento supremo da cultura grega, e que foi principalmente na era de Péricles que floresceram as tragédias de Ésquilo (como a *Oréstia*, em 458 a.C.) e algumas das melhores

tragédias de Sófocles (como *Antígona*, em 441 a.C.). Cerca de trezentas tragédias foram representadas em Atenas no decorrer do século V a.C., das quais só restam 33 dos três grandes trágicos; Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Além de várias contribuições na área da arquitetura – a exemplo do Partenon, esculturas de Fídias, a estátua da deusa Atena, o Erecteum, na Acrópole – vários contemporâneos de Péricles legaram à humanidade valiosas contribuições na área do pensamento e da literatura.

A Guerra do Peloponeso (de 460 a 404 a.C.) foi a maior crise da história da civilização helênica. Seu estopim foi a Liga de Delos que, sob o controle de Atenas, assustava e provocava Esparta e seus estados aliados da península do Peloponeso. Nesse período “os homens tornaram-se embrutecidos, o individualismo egoísta venceu o dever cívico, a moderação cedeu lugar ao extremismo e em várias cidades, inclusive Atenas, a política degenerou para a guerra civil entre as facções oligárquicas e democráticas”<sup>173</sup>. Ao final dessa guerra, com a vitória de Esparta, os interesses particulares substituíram a devoção ao bem comum da *polis* e as tarefas de governo passaram, cada vez mais, às mãos de “especialistas”, marginalizando os cidadãos.

No quarto século a.C. surge um novo protagonista no Mediterrâneo Ocidental: a Macedônia. Desgastados pela Guerra do Peloponeso e por posteriores lutas fratricidas entre cidades-estado, os gregos encontravam-se fragilizados e não conseguiram resistir ao assédio de Filipe II (382-336 a.C.), rei da Macedônia, que superou a tática dos hoplitas gregos com uma falange composta por dez fileiras de infantaria equipadas com lanças duas vezes mais longas que as espadas comuns. Mesmo rejeitado pelos círculos clássicos de Atenas, Filipe sempre nutriu uma grande admiração pela civilização helênica tanto é que incorporou ao seu governo elementos centrais da cultura ateniense. Seu filho Alexandre III<sup>174</sup> (356-323 a.C.), dotado de genialidade militar e política, também incorporou elementos da cultura grega (Aristóteles foi seu preceptor) e os expandiu para além das fronteiras da Grécia clássica e do seu tempo.

Esse breve relato histórico procura assinalar que o pensamento que permeou a Civilização Ocidental nos decorrer dos últimos 2.400 anos tem início na civilização grega, em cada uma de suas múltiplas dimensões: filosofia, ciência, artes (teatro, literatura, pintura),

---

<sup>173</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, 56.

<sup>174</sup> O mais recente filme sobre Alexandre Magno – *Alexander* (2004) – foi dirigido por Oliver Stone (1946-), ganhador de dois Oscar como Melhor Diretor e responsável por algumas belíssimas obras como *As Torres Gêmeas* (2006), *JFK* (1991), *The Doors* (1991), *Nascido em 4 de Julho* (1989) e *Platoon* (1986), dentre tantos outros.

política, história, esportes, arquitetura e até mesmo na engenharia (embora os gregos tenham se sobressaído mais na ciência que na tecnologia). Nas outras grandes civilizações da Antiguidade – mesopotâmica, egípcia, chinesa, indiana, hebraica, persa – as pessoas tinham uma percepção limitada de seu valor como indivíduo e quase nenhuma compreensão da liberdade política e de uma dimensão ética fundamentada no bem-estar da comunidade (liberdade ética). A idéia de liberdade ética atingiu seu ápice com Sócrates. O próprio Império Romano, influenciado pela civilização grega cultivava a literatura, o teatro, a gastronomia, as artes visuais, a oratória e alguns fundamentos da política idealizada em Atenas <sup>175</sup>. “Se não houvesse a civilização grega, nunca nos teríamos tornado plenamente conscientes [...] nunca nos teríamos tornado, para bem ou para mal, plenamente humanos” <sup>176</sup>. Se tal afirmação não fosse exagerada, poderíamos pelo menos dizer que a civilização grega marcou toda a história humana sucessiva.

## 6. Civilização Romana

Ao preservar e ampliar a filosofia, as artes, a literatura, a arquitetura, a ciência e o pensamento racional da Grécia clássica, a civilização romana fortaleceu e projetou os fundamentos da tradição cultural do Ocidente. O filósofo e matemático Bertrand Russell (1872-1970) considera Roma culturalmente subordinada a uma cultura mais antiga e superior: a cultura helênica. Ressalva, no entanto, que “há uma esfera na qual os romanos tiveram êxito: trata-se da esfera do governo, da lei e da administração em larga escala”<sup>177</sup>. Embora os filósofos helenísticos já tivessem vislumbrado uma amplitude de caráter universal para os fundamentos de seu pensamento e da política, nem Felipe e nem Alexandre Magno – monarcas do império greco-macedônico - conseguiram tal intento. Somente com a civilização romana foi possível ultrapassar a mentalidade de cidade-estado e desenvolver um sistema de direito e de governo capaz de abranger todos os povos de seu imenso império: da visão comunitária para a universal.

Dentre os ‘arquitetos’ dessa cultura universal, destaca-se Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), filósofo escritor e político romano. Cícero propugnou, de forma simultânea, para a difusão de elementos do pensamento grego bem como para a supremacia da Cosmópolis (*imperium romanum*) sobre as cidades-estado gregas (*polis*). Esse espírito universal (o indivíduo

---

<sup>175</sup> BLAINEY, G. Ibid, 2004.

<sup>176</sup> AUDEN, W. H. apud PERRY, M. Ibid 1999, p. 84.

<sup>177</sup> RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 3. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001, p. 161.

como cidadão do mundo) era compatível com a valorização da vida individual; tanto é que o direito privado nasce em Roma, durante o período da República Imperial. A ascensão do indivíduo no contexto da visão cosmopolita é comentada por Assmann: “em primeiro lugar se é um ser do grande universo, e este é o lugar onde todos podem e devem ser indivíduos; por outras palavras, o público, o político, em cada situação, passa a ser visto como empecilho para a vida individual e, por isso, é no privado, dentro da Cosmópolis, que se pode ser humano”<sup>178</sup>.

Se os hebreus se notabilizaram por seus profetas, seu monoteísmo e sua tradição religiosa; os gregos se distinguiram por sua filosofia, suas tragédias e por seu regime democrático; os romanos passaram à humanidade os fundamentos do direito e de um governo pragmático. Ao refletir a necessidade e o anseio romano por ordem e justiça – indispensáveis para controlar seu vasto império – o direito foi o grande legado do pensamento romano à civilização ocidental. Embora tenha caído em desuso após a queda do Império Romano do Ocidente (século V d.C.), o direito romano foi reintroduzido a partir do século XII da nossa era, e veio a se tornar a base do direito canônico, do direito consuetudinário e dos códigos de lei da maioria dos países europeus e ocidentais (exceção à Grã-Bretanha e suas possessões). Mas, em tudo isso, também deve ser lembrada a tradição judaico-cristã, na qual a racionalidade e a universalidade assumiram um *status* tal como se fossem marcas transcendentais na justificativa do mandato divino.

Outra marca indelével da civilização romana foi seu idioma, o latim, que sobreviveu por milênios. Foi a língua dos eruditos, escritores e juristas por toda a Idade Média. Do latim derivaram o italiano, o francês, o espanhol, o português e o romeno. O próprio cristianismo, que nasceu e cresceu dentro do vasto Império Romano, recebeu fortes influências de sua cultura e sistema organizacional, elegendo o latim<sup>179</sup> como sua língua oficial.

---

<sup>178</sup> ASSMANN, S. J. *Estoicismo e helenização do cristianismo*. In: *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, mar. 1994, p. 31.

<sup>179</sup> O uso (hermético) do latim pela Igreja Católica Romana é uma das questões abordadas, primeiro no livro lançado em 1980 pelo italiano Umberto Eco (1932-) e, posteriormente, no filme homônimo *O Nome da Rosa* (1986), dirigido pelo cineasta francês Jean Jacques Annaud (1943-). A obra e o filme são ambientados em 1327, num mosteiro beneditino medieval, localizado na Itália. Convidado para participar de um conclave religioso, o monge franciscano William de Baskerville (interpretado por Sean Connery) se vê envolvido na investigação de sete assassinatos durante sete noites consecutivas, tendo por cenário a biblioteca secreta do mosteiro. Por trás desses crimes se oculta uma prática comum do cristianismo medieval que restringia o acesso a obras filosóficas (traduzidas para o latim) como as de Santo Agostinho, de Platão, de Aristóteles e outros filósofos clássicos por ameaçarem – com seu saber considerado pagão – a doutrina cristã, com o risco das pessoas perderem o “temor a Deus” (*THE NAME OF THE ROSE*. Direção de Jean Jacques Annaud. Frankfurt: Constantin Film Produktion; France 3 Cinéma, Rai Uno Radiotelevisione Italiana: Dist. Nelson Entertainment e Warner Bros. 1986, 130 min.: son. Color; DVD).

Alguns historiadores segmentam a história da civilização romana em dois períodos: a República, em 509 a.C. e o Império, quase 500 anos depois. Segundo a tradição, Roma foi fundada por Rômulo (um dos gêmeos descendentes de Enéas que escapa da Guerra de Tróia e se estabelece às margens do rio Tibre, no centro da península itálica) em 753 a.C. Ao final do século VI a.C., com a derrubada da monarquia etrusca, Roma inicia sua transição para a República. Apesar de *Res publica* significar “coisa de todos”, a República romana era restrita aos patrícios, dotados de poder econômico, militar e político. A plebe (pequenos agricultores, comerciantes e artesão) e os escravos eram aliados do exercício de cidadania. Em 146 a.C. a República romana já se tornara a potência dominante no mundo mediterrâneo, após a unificação da península itálica, as três Guerras Púnicas contra Cartago <sup>180</sup> e a conquista dos Estados helênicos, que colocou os romanos em estreito contato com a civilização grega.

Uma das consequências do expansionismo romano foi o crescente contingente de escravos que, em meados do século I a.C., constituía cerca de um terço da população romana. Em vários momentos, os escravos revoltaram-se contra os maus tratos e as crueldades de seus senhores. Em 73 a.C. Spartacus <sup>181</sup> liderou cerca de 90 mil escravos numa insurreição na busca da liberdade, impondo várias derrotas ao todo poderoso exército romano, durante dois anos. A certa altura dos acontecimentos, o Senado romano autorizou o emprego de uma grande força militar que impôs uma derrota a Spartacus. Na ocasião, além dos mortos em batalha, cerca de seis mil escravos foram crucificados.

O expansionismo romano foi acompanhado pela deterioração dos valores morais por parte dos governadores e funcionários lotados nas províncias conquistadas. A corrupção e a extorsão eram práticas comuns nos territórios conquistados, de tal forma que “ao longo da história, nenhuma outra administração se dedicou tão seriamente a despojar seus súditos em benefício privado da classe dominante quanto Roma no estágio final da República” <sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Fundada por fenícios em 814 a.C., **Cartago** possuía, em princípios do século IV a.C., o triplo da população de Roma. Na condição de um dos maiores pólos comerciais do mundo antigo, Cartago conquistou uma parte da África do Norte, o litoral meridional da Espanha, a Sardenha, a Córsega e a Sicília ocidental. Seu poder bélico era centrado numa grande marinha e num exército formado por africanos e mercenários. As três Guerras Púnicas (Roma x Cartago) ocorreram entre 264 e 146 a.C. quando Cartago foi definitivamente tomada e destruída pelos romanos.

<sup>181</sup> Um épico de 1960, dirigido por Stanley Kubrick (1928-1999) – *Spartacus* - conquista quatro Oscar: Melhor Ator Coadjuvante (Peter Ustinov); Melhor Fotografia (a cores); Melhor Direção de Arte; e Melhor Figurino. Ganhou também o Globo de Ouro de Melhor Filme.

<sup>182</sup> BADIAN, E. apud PERRY, M. Ibid, 1999, p. 97.

Mas houve também consequências benéficas do expansionismo, como uma crescente influência da civilização grega sobre o espírito romano. Bibliotecas e obras de arte foram transferidas das cidades gregas para Roma. De forma gradual, elementos da filosofia, da medicina, da geografia, das artes e do pensamento científico helênico influenciavam, de maneira marcante a visão dos romanos. Tanto que aqueles com maior poder aquisitivo contratavam preceptores gregos ou mandavam filhos para estudar na Academia (fundada por Platão) em Atenas. Dentre os romanos que mais se destacaram na órbita da cultura e da ciência gregas destacam-se: os dramaturgos Plauto (c. 254-184 a.C.) e Terêncio (c. 190-156 a.C.); Catulo (c. 87- c. 54 a.C.) um dos maiores poetas líricos; Lucrécio (c. 96-55 a.C.) o principal filósofo romano sob a influência do epicurismo; Cícero (106-43 a.C.), estadista e filósofo estóico que considerava a razão como a mais nobre faculdade do ser humano; Virgílio (70-19 a.C.), autor de *Eneida*, considerado o maior poeta latino; Horácio (65-8 a.C.), filho de escravo liberto, poeta lírico e satírico, adepto ao epicurismo; Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.), autor de *A História de Roma*, composta por 142 livros dos quais apenas 35 chegaram até os nossos tempos; Ovídio (43 a.C. 17 d.C.), considerado um dos maiores poetas líricos, autor de *A Arte de Amar* e *Metamorfoses* (sua obra-prima), influenciou futuros literatos e poetas como Dante Alighieri (1265-1321), William Shakespeare (1564-1616) e John Milton (1608-1674); Sêneca (4 a.C. – 65 d.C), pensador estóico, senador romano, conselheiro do imperador Nero e uma das fontes para o renascimento da tragédia grega na Europa, durante o Renascimento; Epicteto (c.55-c.117 d.C.), nascido na Grécia, escravo em Roma, liberto por Nero, filósofo estóico e professor do futuro imperador e escritor Marco Aurélio (121-180 d.C.), outro grande nome da cultura romana, autor de *Meditações*, uma eloquente obra do pensamento estóico; Ptolomeu (c. 83-161 d.C.), matemático, geógrafo e astrônomo, autor do *Almagesto* (13 volumes); e o médico Galeno (130-210 d.C.), cujas teorias em anatomia dominaram a medicina até os tempos modernos.

A partir do século III a.C. a República iniciou um período de declínio. Tensões sociais, exploração por parte dos soldados e coletores de impostos, crise na agricultura e guerra civil foram algumas das causas desse declínio. O historiador Salústio (c. 86-34 a.C.) fez uma análise sobre o colapso dos valores republicanos <sup>183</sup>:

“Desenvolveu-se nos homens primeiro a sede do dinheiro, em seguida o amor ao poder; tais desejos foram as fontes de todos os males. A avareza destruiu a honra, a probidade e todas as outras virtudes; em seu lugar ela introduziu o orgulho, a crueldade, o desprezo dos deuses, e ensinou os homens a tudo considerarem como venal. A ambição levou muitos mortais a se tornarem

---

<sup>183</sup> Alguma semelhança com a civilização ocidental contemporânea?



hipócritas [...]. Esses vícios cresceram inicialmente de modo insensível e às vezes chegavam a ser punidos; mais tarde, quando o contágio se propagou como uma epidemia, a cidade mudou de aspecto; e o seu governo, até esse momento tão justo e virtuoso, tornou-se cruel e insuportável”<sup>184</sup>.

A crise na agricultura foi um dos fatores preponderantes para o declínio da República romana. Desde a guerra contra Aníbal (Guerras Púnicas), as propriedades rurais vinham sendo devastadas e muitos dos pequenos agricultores recrutados como soldados. Outro fator envolvido na crise da agricultura teve origem nas grandes plantações – *latifúndia* – que mobilizava centenas de milhares de escravos e competiam com os camponeses, acelerando o processo de empobrecimento e endividamento dos mesmos. Na pobreza e endividados os pequenos agricultores abandonavam suas propriedades rurais e migravam para Roma <sup>185</sup>, em busca de trabalho, competindo (em desvantagem) com os escravos. Surge então “uma grande classe marginal urbana – pobre, amargurada e alienada” <sup>186</sup> - quase dois milênios antes de fenômeno similar, em plena era contemporânea.

Após períodos de guerras civis, o general e político Júlio César (100-44 a.C.) assumiu o governo de Roma em 46 a.C., na condição de ditador, nomeado pelo Senado. Combateu a corrupção nas províncias, estendeu a cidadania romana a seus habitantes, iniciou obras públicas, gerou novos empregos e embelezou a cidade de Roma. Concedeu terras nas províncias para mais de 100 mil soldados e pobres de Roma. Seus inimigos – defensores das tradições republicanas de mais de quatro séculos e meio - se reuniram em complô e o assassinaram, dois anos depois (44 a.C.), lançando Roma numa guerra civil. Otávio (63 a.C. -14 d.C.), filho adotivo de César, junta-se a Marco Antônio e Lépido, oficiais de sua confiança, e derrotam Bruto e Cássio, dois dos conspiradores do assassinato de César. Marco Antônio e Otávio disputam posteriormente o governo de Roma. A vitória de Otávio sobre as tropas de Marco Antônio e sua esposa Cleópatra <sup>187</sup> (rainha do Egito), em 31 a.C., lhe confere o domínio de Roma. Dois anos após, torna-se o primeiro imperador romano, assumindo o “nome sagrado”

<sup>184</sup> SALÚSTIO, apud PERRY, M. Ibid, 1999, p. 99.

<sup>185</sup> A migração dos camponeses para Roma daria início ao que os romanos chamaram de “**proletariado**”, ou seja, aqueles cuja principal contribuição para o Estado era ter filhos (ROBERTS, J. M. Ibid, 2000.).

<sup>186</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.100.

<sup>187</sup> O cineasta Cecil B. DeMille (1881-1959) lança em 1934 o filme *Cleópatra* estrelado por Claudette Colbert (Cleópatra), Henry Wilcoxon (Marco Antônio), Warren William (Júlio César) e Ian Keith (Otávio) dentre outros personagens. Ganhou o Oscar de Melhor Fotografia e foi indicado para três outros. Quase 20 anos após (1963), Hollywood lança uma nova versão – premiada com quatro Oscar - desse épico sob a direção de Joseph L. Mankiewicz (1909-1993) – diretor do genial *All About Eve* (1950) - e um elenco de primeira grandeza: Elizabeth Taylor (Cleópatra), Richard Burton (Marco Antônio), Rex Harrison (Júlio Cesar), Roddy McDowall (Otávio) e outros

de *Augustus*. O reinado de Otávio Augusto (29 a.C.-14 d.C.) representa o fim da República e o início do Império Romano. Dotado de habilidade política, concede uma série de benefícios à população, aos soldados, combate a corrupção e a extorsão e corrige a excessiva tributação. Sua administração eficiente dá início à *pax romana*, correspondente a cerca de 200 anos de paz e prosperidade. Uma “era da felicidade” só interrompida esporadicamente por alguns governos despóticos como o de Nero (37-68 d.C.) e Calígula (12-41 d.C.).

O estoicismo constituiu-se na principal vertente filosófica no período da *pax romana*. Seu principais intérpretes foram Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), Epicteto (c. 55- c. 117 d.C.) e Marco Aurélio (121-180 d.C.). Tal como Sócrates, os estóicos romanos “buscavam o bem supremo neste mundo, não numa vida além-túmulo, e não viam nenhum poder acima da razão humana. [...] A doutrina estóica de que todas as pessoas, graças a sua capacidade de raciocínio, pertenciam a uma humanidade comum, coincidia com as necessidades da multinacional Império Romano”<sup>188</sup>.

Durante a *pax romana*, o estoicismo passou a conviver, gradativamente, com o neoplatonismo<sup>189</sup>, cuja principal figura foi o filósofo Plotino (c. 205-c. 270 d.C.). Ao vincular fundamentos filosóficos de Platão a vertentes místicas ele julgava que a filosofia deveria envolver uma contemplação do eterno, numa experiência típica das religiões de mistério. Algumas de suas idéias foram posteriormente incorporadas por pensadores da Idade Média – a exemplo de Mestre Eckhart (1260-1328) - e dos Tempos Modernos - como Carl Gustav Jung (1875-1961). Plotino via o mundo fenomênico e humano como algo entre dois pólos: o pólo do divino (o *Uno*) de onde tudo vem e para onde tudo vai e o segundo pólo constituído pelo reino das sombras (*Nous*), onde um feixe de luz possibilita uma visão na qual o *Uno* vê a si mesmo.

Mesmo durante a *pax romana* – um dos mais afluentes e belos momentos da Antiguidade – surgiram deficiências econômicas e tendências separatistas que, logo mais, ajudariam a deflagrar a crise do século III. O historiador Perry atribui à “paralisia espiritual” que se disseminou na civilização greco-romana ao final do século II, o sintoma mais grave de uma crise emergente que já se anunciava. Uma pequena parcela da população – as classes média e alta das cidades, verdadeiras ilhas de refinamento cultural cercadas por um oceano de

---

<sup>188</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.111.

<sup>189</sup> O **neoplatonismo** pode ser apresentado como uma espécie de “platonismo sem Sócrates”. Melhor ainda, representa uma fusão do ideário platônico (esvaziado da maior parte de seu conteúdo ético e de sua filosofia política) com teorias de Aristóteles, do estoicismo e, de forma ocasional, de ingredientes céticos e judaico-cristãos (HELFERICH, C. Ibid, 2006).

camponeses pobres e explorados – “se compraziam no luxo, no lazer e na cultura”, enquanto procuravam abafar o gigantesco abismo cultural entre a cidade e o campo, “adoçando a boca dos pobres com pão e circo” <sup>190</sup>. No século III, o Império Romano encontrava-se envolto numa verdadeira anarquia militar, com muitos imperadores assassinados e generais que buscavam usurpar o trono a qualquer preço. Invasões de tribos germânicas, guerras civis, moeda desvalorizada, declínio da produção agrícola e conseqüente fome nas cidades, e impostos sobrecarregando a classe média formavam o quadro de desintegração do Império Romano.

Dois imperadores procuraram conter e superar esse quadro caótico e suas terríveis forças de desintegração: Diocleciano e Constantino. Diocleciano (236-305) assumiu o império em 284 d.C. e conseguiu viabilizar mudanças substanciais na administração visando evitar uma iminente derrocada. Num primeiro momento, as mudanças impostas por Diocleciano foram exitosas, mas, com o tempo, a rigidez burocrática, o não conformismo daqueles que eram obrigados a fazer o que não queriam (na visão despótica de que o indivíduo vive para servir o Estado) e os impostos esmagadores <sup>191</sup> esgotaram a vitalidade da vida urbana em que se baseavam a prosperidade e a civilização de Roma.

Diocleciano reabilitou as velhas tradições, incentivando o culto dos deuses antigos. Empreendeu também aquela que é conhecida por alguns historiadores eclesiásticos como a penúltima grande perseguição do Império Romano contra o cristianismo: a era dos mártires. Sob Diocleciano, as províncias do Mediterrâneo Oriental que falavam o grego, tiveram que adotar o latim como língua oficial. Ao perceber que sua saúde declinava, Diocleciano decidiu abdicar no ano de 305, obrigando Maximiano a adotar a mesma postura. Seguiu-se uma série de conflitos

---

<sup>190</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p.115.

<sup>191</sup> Capítulos anteriores assinalaram que a produção de alimentos (iniciada há cerca de 10 mil anos no Crescente Fértil) e o conseqüente sedentarismo e adensamentos populacionais resultaram na organização política dos humanos. O estágio de governo centralizado levou à prática da **cleptocracia**, ou seja, a transferência da riqueza líquida dos cidadãos para as classes sociais superiores, via tributos e outras formas de apropriação. Jared Diamond (1937-) considera que a diferença entre um cleptocrata e um sábio estadista é de apenas um grau: o percentual do tributo extorquido dos produtores pelos governos e elites, e da aprovação pela população, custeadas pelos tributos. Quando se questiona porque a população tolera a transferência do fruto de seu trabalho árduo para os cleptocratas – questão levantada desde os tempos da Grécia clássica – Diamond aponta uma combinação de quatro soluções para conquistar o apoio popular e manter um privilegiado estilo de vida por parte dos cleptocratas: “1) Desarmar o populacho e armar a elite; 2) Fazer a massa feliz distribuindo boa parte do tributo recebido em coisas de apelo popular; 3) Usar o monopólio da força para promover a felicidade, mantendo a ordem pública e contendo a violência; 4) Elaborar uma ideologia ou uma religião que justifique a cleptocracia, ambas viabilizadas pela sociedades centralizadas [...]. Os bandos e as tribos já tinham crenças sobrenaturais mas não serviam para justificar a autoridade central, a transferência de riqueza, ou para manter a paz entre indivíduos que não tinham relações de parentesco. Quando as crenças sobrenaturais ganharam essas funções e foram institucionalizadas, transformaram-se nisso que hoje denominamos uma religião” (DIAMOND, J. Ibid, 2001, p.277).

que só terminariam em 324, quando Constantino derrotou todos os rivais e se tornou o único imperador de Roma (Figura 25).

Flávio Valério Constantino (272-337) notabilizou-se por adotar o cristianismo como a nova religião oficial do Império Romano e por converter a velha cidade de Bizâncio em um novo e estratégico centro urbano: Constantinopla. Fundada em 11 de maio de 330, Constantinopla tinha uma excelente localização no estreito de Bósforo, na fronteira da Europa com a Ásia. Ela seria a sede do Império Romano do Oriente (também conhecido como Império Bizantino) e sobreviveria quase mil anos após a queda de Roma <sup>192</sup>. Em sua trajetória milenar, o Império Bizantino <sup>193</sup> manteve vários fundamentos da civilização greco-romana no transcorrer de toda a Idade Média, quando Constantinopla se tornou um centro do humanismo clássico, prefigurando a cultura do Renascimento <sup>194</sup>.

**Figura 25:** – Imperadores romanos: Otávio Augusto, Marco Aurélio Diocleciano e Constantino.



<sup>192</sup> A tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos se daria em **29 de maio de 1453**, data consagrada pelos historiadores como a transição da **Idade Média** para a **Era Moderna**, bem como o fim do Império Bizantino. Constantinopla passou a ser a capital do Império Otomano (sob o nome de Istambul) por mais de 800 anos, até sua dissolução em 1922, após sua derrota na Primeira Guerra Mundial (1914-1918).

<sup>193</sup> Embora o cristianismo tenha permanecido como a religião oficial do Império Romano do Oriente (Império Bizantino), ele assumiu características diferenciadas do cristianismo católico comandado pelo papa romano. Em sua tradição denominada ortodoxa, o **cristianismo de Bizâncio** deu origem à atuais Igrejas Ortodoxas da Grécia, de Chipre, da Rússia, da Bulgária e de algumas outras nações eslavas (ROBERTS, J. M. Ibid 2000).

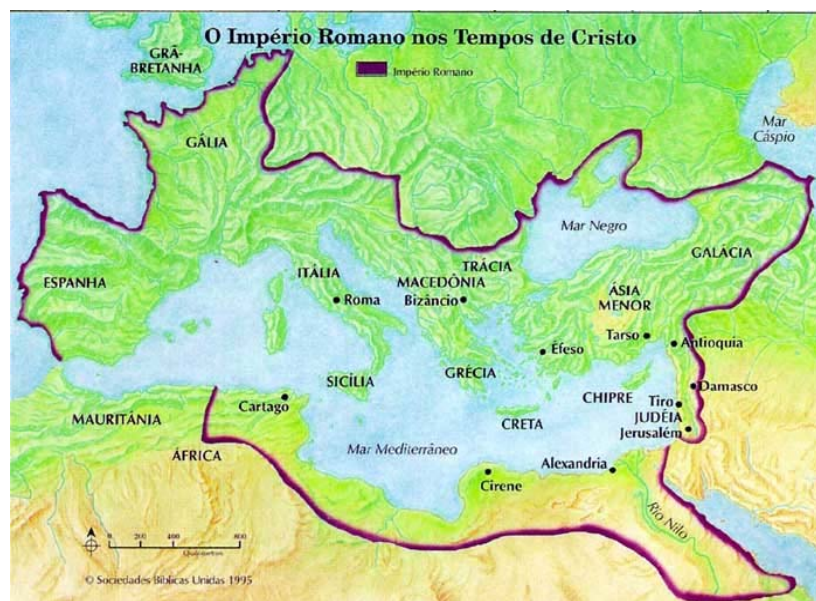
<sup>194</sup> Na transição da Idade Média para a Idade Moderna surgiu a partir da península itálica (século XIV) um movimento que marcou a história da humanidade: o **Renascimento**. No espaço temporal de apenas uma geração, Leonardo da Vinci (1425-1519), Michelangelo (1475-1564) e Rafael (1483-1520) produziram suas obras primas; Cristóvão Colombo (1451-1506) descobriu a América; Martinho Lutero (1483-1546) rebelou-se contra a Igreja católica, dando início à *Reforma*; e Nicolau Copérnico (1473-1543) apresentou a hipótese de um universo heliocêntrico, inaugurando a *Revolução Científica*. Ao emergir na esteira de convulsões sociais, da peste negra (que eliminou uma terça parte da população europeia), da Guerra dos Cem Anos (Inglaterra versus França) e de uma endêmica depressão econômica, o Renascimento conferiu à vida humana uma posição e um significado pivotal em todos os domínios: nas artes, ciências, literatura e na própria política. “O homem já não era mais tão secundário em relação a Deus, à Igreja ou à Natureza. A proclamação de Pico della Mirandola sobre a dignidade humana parecia realizada em muitas frentes, em variados campos de atividades” (TARNAS, R. Ibid, 2000, p. 246).

Para alguns autores, o declínio e a queda do Império Romano representam um dos acontecimentos monumentais da história da humanidade. Quais as causas do declínio do Império Romano? Esta é uma das questões mais instigantes da história. Na realidade não houve uma causa principal, mas sim uma combinação de fatores que contribuíram para a queda de um dos maiores e mais duráveis impérios de todos os tempos.

No século I de nossa era, Roma já havia anexado aos seus domínios a Ásia Menor, a Síria, o Egito, a Gália e a Bretanha. Com o propósito de impedir as invasões de tribos hostis (os bárbaros), o Império Romano estendia seu domínio para os rios Reno e Danúbio (ao Norte); o rio Eufrates e o deserto árabe (a Leste); o deserto de Saara (ao Sul) e o Oceano Atlântico (a Oeste) – ver **figuras 26 e 27**. Quase 70 milhões de pessoas, de diferentes costumes e línguas, estavam ligados a um império cosmopolita que procurou preservar e difundir os elementos essenciais do legado grego e desenvolver um sistema de direito que se perpetuou ao longo dos milênios. A longa duração da civilização romana pode ser avaliada ao traçar um paralelo com uma cronologia moderna: equivale a uma nação que tenha dominado a maior parte da Europa durante um período desde a época das grandes navegações (com Colombo, no século XV) e ainda permaneça na supremacia em pleno Século XXI: por mais de seis séculos.

O momento histórico tradicionalmente definido como o fim do Império Romano do Ocidente corresponde à derrubada de Rômulo Augustus pelos germanos no ano de 476. No entanto, este episódio representou o *grand finale* de um processo que durou centenas de anos. Até então Roma já havia caído três vezes. A primeira em 410 quando Alarico, rei dos visigodos derrotou e saqueou Roma; a segunda em 451 quando Átila – conhecido como “o flagelo de Deus” – conquistou a cidade e só não a invadiu atendendo a um apelo do Papa Leão I; e a terceira em 455 quando Gaiserico, rei dos vândalos, invadiu e saqueou a cidade.

**Figuras 26 e 27:** Extensão do Império Romano nos tempos Otávio Augusto, Cristo e no século II d.C.



Na realidade, foi uma conjunção de múltiplos fatores e acontecimentos que, ao longo de séculos (com maior intensidade a partir da crise do século III), resultou na decadência e queda do Império romano do Ocidente.

Na segunda metade do século V d.C., Roma já havia perdido sua hegemonia como a capital de um dos mais vastos e poderosos impérios. Desde o ano de 285 d.C. o Império



Romano encontrava-se dividido em dois: Ocidente (sediado em Roma) e Oriente (sediado inicialmente em Nicomédia e depois em Constantinopla). Quando o jovem imperador Constantino acolheu os cristãos a partir do ano de 312, estava – com sua bênção oficial ao cristianismo – criando as condições para a expansão da mais poderosa religião das próximas eras. Apesar da civilização romana ter herdado – e preservado – a cultura dos gregos <sup>195</sup> ela, ao adotar a supremacia do pensamento racional e ao criar e difundir o cristianismo, contribuiu para o fim da tragédia grega. No entanto, sua maior contribuição foi a criação de um sistema de leis que influenciou civilizações posteriores na Europa e na América do Sul. Vale também ressaltar suas magníficas obras de engenharia (estradas, aquedutos), sua literatura, seu idioma (o latim); sobretudo, sua visão cosmopolita foi decisiva a difusão de elementos constitutivos da Civilização Ocidental.

## 7. Civilização Ocidental: tragédia, modernidade e condição humana

Do ponto de vista territorial a Civilização Ocidental foi, a princípio, européia. Aos poucos se expandiu para o leste, em terras correspondentes às atuais Hungria, Romênia, Polônia, Bulgária e parte da Rússia. Após as explorações marítimas do século XV se expandiu para as Américas, parte da África, Ásia e Oceania.

Ella Shohat (1959-) <sup>196</sup> chama a atenção para um aspecto fluido e fictício contido na perspectiva geográfica e cultural da Civilização Ocidental, bem como para os critérios políticos implícitos na polaridade Oriente e Ocidente:

Aquilo que o Ocidente chama de Oriente Médio é, do ponto de vista chinês, a Ásia Ocidental. Os Mares do Sul, a oeste dos Estados Unidos, são considerados de um ponto de vista cultural como Oriente. O emprego ambíguo do termo ‘Ocidente’ remonta à divisão do Império Romano Oriental e Ocidental, à divisão da Igreja Cristã Oriental e Ocidental, à definição do Ocidente como judaico-cristão e do Oriente como muçulmano, hindu, budista e, finalmente, à divisão da Europa pós-guerra entre Ocidente capitalista e o Oriente comunista. Logo, é a política que determina as configurações geográficas <sup>197</sup>.

<sup>195</sup> Apesar de se apoiar em vários fundamentos da cultura grega, a própria **cultura romana** contribuiu para a formação da futura Civilização Ocidental. Cícero, Virgílio, Horácio e Tito Lívio projetaram o latim para além do seu tempo; a *Paidéia* grega encontrou ambiente propício na *humanitas* da aristocracia romana; a mitologia grega foi preservada e, através de Ovídio e Virgílio, chegou à posteridade ocidental; o pensamento jurídico romano derivou da racionalidade dos helenos.

<sup>196</sup> Ella Shohat esteve no Brasil em outubro de 2000, para fazer a conferência de abertura do IV Encontro Anual da Sociedade Brasileira de Estudos de Cinema (Socine), em Florianópolis.

<sup>197</sup> SHOHAT, E.; STAM, R. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 37.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) vai além dos critérios geográficos e geopolíticos ao correlacionar Oriente <sup>198</sup> com nascimento e Ocidente com a morte. Em *A Razão na História* (1822-1830) sublinha que:

“A Ásia é a parte do mundo onde em geral tem lugar o nascimento [...] assim como a Europa é em geral o centro e o termo do Velho Mundo, assim a Ásia é de modo absoluto o Oriente. Ali despontou a luz do espírito, a consciência de algo de universal e, por isso, a História Universal. [...] A História Universal vai do Oriente para o Ocidente; a Europa é, com efeito, pura e simplesmente o termo da História Universal, a Ásia o começo” <sup>199</sup>.

Selvino Assmann assinala que, em outra de suas obras – *Filosofia do Direito* (1821) - Hegel identifica o espírito germânico com o espírito do mundo moderno e comenta que “na Alemanha, o dia do espírito chega ao seu acaso, pois o sol nascido no Oriente completou a sua órbita no Ocidente (= morte!)” <sup>200</sup>.

A Civilização Ocidental, a exemplo da Bizantina, é terciária, resultante de um longo processo que emergiu da Antiguidade – com ênfase nas civilizações dos hebreus, dos gregos e dos romanos – e se transformou na sociedade medieval a partir dos séculos V e VI. Na realidade a “linha divisória entre a Antiguidade tardia e o início da Idade Média da Civilização Ocidental é fluida: depois do quarto século, muitas características desta última podem ser observadas na primeira; e até o século XIII e mesmo o século XIV, vários traços da primeira foram mantidos na sua sucessora, como é o caso do Sacro Império Romano” <sup>201</sup>. O historiador Jacques Le Goff (1924-) chama atenção para a divisão do tempo histórico (tempo linear) em períodos, fundamentada numa concepção a partir da qual uma civilização apresenta uma coerência em diferentes dimensões durante certo período para, de forma longa ou brusca, sofrer uma mudança em seus paradigmas. Diz Le Goff que a periodização é, no fundo, uma espécie de

---

<sup>198</sup> Oriente significa nascente, onde o sol nasce. E o sol se põe no Ocidente. Oriente tem origem no verbo latino *oriri*, nascer, levantar-se; enquanto Ocidente provém do verbo latino *occidere*, pôr-se, perecer, morrer, extinguir-se.

<sup>199</sup> HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa; Edições 70, 1995, p. 194.

<sup>200</sup> HEGEL, G. W. F. apud ASSMANN, S. J. *Da historicidade da razão e da racionalidade da história: estudo sobre a filosofia da história de Hegel*. Trabalho apresentado para concurso público de professor titular junto ao Departamento de Filosofia da UFSC. Florianópolis: UFSC/CFH, 1992, p. 117.

<sup>201</sup> JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, vol. 2, p.367.



racionalização que “oferece vantagens como permitir uma abordagem ‘científica’ do conhecimento do passado [...] porque o período ocupa um lugar na cadeia temporal”. Mas adverte também para os riscos da “simplificação e do achatamento da realidade histórica”<sup>202</sup>, levando em conta que a periodização não corresponde à complexidade da evolução das sociedades humanas.

## 7.1 Uma longa Idade Média

A Idade Média é um bom exemplo do método de enquadramento num determinado período histórico. Muitos historiadores, adeptos do método de periodização, a situam como um período (mil anos) intermediário entre a Antiguidade e os Tempos Modernos<sup>203</sup>, estabelecendo como seu início a queda institucional do Império Romano do Ocidente no ano de 476 e como seu fim a tomada de Constantinopla em 1453 pelos turcos otomanos<sup>204</sup>. Já Le Goff – e ele não é o único – se insurge contra as “famosas querelas de datas, 1453 ou 1492, que valem talvez para a história evenemencial<sup>205</sup> ou estritamente política”<sup>206</sup>. Entende que a cultura medieval vai bem além do período de mil anos apresentado nos manuais de história. Para ele, o conjunto de valores que caracterizam a Idade Média só “se desfaz entre 1750 e 1850, para acabar ao longo dos anos 1950”. Na perspectiva de uma “história profunda”, observa que a própria idéia de Renascimento e a lógica dos séculos XV e XVI devem se limitar ao domínio da arte e da estética, por chocarem-se com uma das instâncias fundamentais da cultura medieval, para a qual fazer de novo consiste sempre em voltar para trás, a ter como referência as Autoridades antigas e a Antiguidade. Na perspectiva de Richard Tarnas (1950-), a exemplo do legado greco-

---

<sup>202</sup> LE GOFF, J. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 11.

<sup>203</sup> Enquanto estudiosos medievais dividiam a história em dois períodos, antes e depois de Cristo, historiadores renascentistas conceberam, pela primeira vez, uma perspectiva histórica a partir de uma estrutura tripartite: Antiga, Medieval e Moderna. A **Antiguidade** era o período considerado a partir do surgimento da escrita na Mesopotâmia, cerca de quatro milênios antes de Cristo, até 476 d.C., correspondente ao fim do Império Romano do Ocidente, invadido por povos bárbaros; **Idade Média**, de 476 até a tomada de Constantinopla pelos turcos, em 1453; e **Modernidade** quando o bloqueio, pelos turcos, das tradicionais rotas comerciais entre Europa e Ásia, leva os europeus a procurar novos caminhos pelo Oceano Atlântico, dando início a um novo salto epocal: a Era Moderna. (TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

<sup>204</sup> Alguns autores antecipam o início da Idade Média para o ano de 395 quando ocorreu a divisão do Império Romano (do Ocidente e do Oriente) e deslocam seu término para 1492, o ano do descobrimento da América.

<sup>205</sup> Termo derivado do galicismo *événementielle*, designa a história que relata os acontecimentos em ordem cronológica.

<sup>206</sup> LE GOFF, J. *Ibid*, 2008, p. 70.

romano, também a visão (cristã) de mundo que o Ocidente medieval elaborou, transformou, criticou e negou, nunca foi totalmente abandonada <sup>207</sup>.

Alguns historiadores entendem que das ruínas do Império Romano emergiram três novas civilizações baseadas em religiões: Bizâncio, o Islã e a Cristandade latina (abrangendo a Europa central e ocidental).

Embora o Império Romano do Ocidente tenha capitulado diante das tribos germânicas na segunda metade do século V, a civilização bizantina (com sede em Constantinopla) perdurou por mais 10 séculos, até a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, em 1453. Como já foi assinalado, para muitos historiadores (aqueles que seguem o método da periodização), este período de mil anos corresponde à Idade Média. Durante a Alta Idade Média (do século V ao século XI), a civilização bizantina encontrava-se, tanto na dimensão econômica como na cultural, bem mais avançada que o Ocidente latino. Apesar do cristianismo ser comum às duas civilizações, aprofundaram-se as divergências entre a Igreja bizantina e a Igreja romana, até seu rompimento final em 1504, com a formação da Católica Romana (no Ocidente) e a Ortodoxa Oriental (no Oriente). O Império Bizantino adotou a cultura e idioma gregos, enquanto o latim predominava na cristandade latina. Inspirado no aparato administrativo romano, o Império Bizantino, sob o governo do imperador Justiniano (que reinou de 527 a 565) ampliou seu domínio até a Grécia, Ásia Menor, Itália, sul da Espanha, partes do Oriente Próximo, África do Norte e Balcãs. Em sua história de mil anos, a civilização bizantina difundiu sua religião (cristianismo ortodoxo) e seus elementos culturais (direito romano, filosofia, matemática e literatura com raízes greco-romanas) aos povos eslavos do leste e sudeste da Europa, estendendo-se até a Rússia <sup>208</sup>.

No século VII, após o declínio de Roma, emergiu uma segunda civilização no mundo árabe: o Islã. Estruturado numa teocracia (inseparabilidade entre governo e religião), o Islã teve Maomé (c. 570-632) como fundador, ao receber de Alá (o Deus islâmico) os fundamentos e as normas transcritas posteriormente para o *Alcorão* (a Bíblia dos muçulmanos).

Apesar de considerar os antigos profetas hebreus como mensageiros de Deus e reconhecerem Jesus como um grande profeta, os seguidores de Maomé (uma espécie de Moisés do povo árabe e considerado o último e o maior profeta do Deus de Abraão) assumiram uma

<sup>207</sup> TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental; para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

<sup>208</sup> PERRY, M. *Civilização ocidental: uma história concisa*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

nova religião monoteísta, a partir do aperfeiçoamento da tradição judaico-cristã, reconhecendo Alá como criador e soberano do céu e da terra. Após unificar as tribos árabes, Maomé dedicou-se à difusão da fé islâmica bem como à disciplina e organização necessárias às guerras de conquista. Em seu apogeu - nos séculos VIII a IX, sob o governo dos califas de Bagdá - a civilização islâmica (Damasco foi sua primeira capital, seguida por Bagdá, erguida perto das ruínas de Babilônia) estendeu-se desde o sul da Espanha até a Índia, unificada por uma língua, uma religião e uma cultura comuns (Figura 28). Por volta do século XI, os árabes começaram a perder seu domínio sobre o mundo islâmico. Primeiro foram os turcos que, após tomarem a Ásia Menor dos bizantinos, conquistaram os territórios árabes da Palestina, da Síria e grande parte da Pérsia. Nos séculos XI e XII os cavaleiros cristãos e os cruzados europeus conquistaram territórios árabes no Oriente Próximo. Nos séculos XIII e XIV grande parte do território muçulmano foi devastada pelas tropas de Gengis Kahn <sup>209</sup> (1162-1227) e Tamerlão (c. 1336-1405), respectivamente, para ser definitivamente conquistado (em 1404) pelos turcos otomanos que, no século XVI, já haviam conquistado um imenso território incorporando o Egito, a África do Norte e o litoral da Arábia (Figura 28). No entanto, em séculos posteriores, os muçulmanos reconquistaram vários territórios na Ásia e na África, expandindo o Islã em dimensões planetárias. Hoje em dia os seguidores de Maomé são quase tão numerosos quanto os de Cristo.

**Figura 28: Império Muçulmano (ano 750 d.C.)**



<sup>209</sup> Dominando táticas de guerra inovadoras (ágeis cavaleiros munidos de arcos e flechas) para batalhas nas estepes, **Gengis Kahn** (Temudjin) mobilizou um eficiente e disciplinado exército e conquistou **o mais extenso território de toda a história mundial**: na primeira metade do século XIII o Império Mongol se estendia da Síria à Indochina, da Pérsia à Sibéria, da Hungria à China (Figura 29).

**Figura 29:** Extensão do domínio mongol, sob Genghis Kahn (sec. XIII d.C.)



Apesar dos séculos de grandeza cultural dos Impérios Bizantino e Islâmico, que influenciaram sobremaneira a civilização ocidental, os progressos na ciência, tecnologia, filosofia, economia e pensamento político que deram origem ao mundo moderno foram realizados, sobretudo, pela Cristandade latina a partir do século XII. A Idade Moderna foi gestada a partir dos remanescentes greco-romanos, das tradições germânicas e da perspectiva cristã que configuraram a Cristandade latina no continente europeu. Ao buscar no cristianismo os princípios integradores da Idade Média e eleger a Igreja como a instituição dominante de sua época, esta civilização gerou, no segundo milênio depois de Cristo, movimentos de grandes expressões tais como o Renascimento (entre o final do século XIII e meados do século XVII), a Reforma Protestante (século XVI), a Revolução Científica (século XVII), o Iluminismo (século XVIII), a Revolução Francesa (segunda metade do século XVIII: 1789 a 1799) e a Revolução Industrial (meados do século XVIII). Esses movimentos, apesar de buscarem uma ruptura contra a centralidade e autoridade da Igreja medieval, ainda mantinham, de forma paradoxal, algumas referências ligadas ao reino de sombras e de pecado estigmatizado pelo cristianismo medieval. Nada além do “vaivém entre a história do passado e história do presente” <sup>210</sup> e do vínculo indissociável entre mudança e conservação, apontado pelo filósofo matemático Alfred North Whitehead (1861-1947) para

<sup>210</sup> BLOCH, M. apud LE GOFF, J. Ibid, 2008, p.41.

quem existem sempre dois princípios inerentes e interdependentes ao espírito de mudança e de conservação <sup>211</sup>.

O cristianismo <sup>212</sup> foi o elemento central da política, da cultura e do pensamento preponderante na Idade Média. Fundamentos cristãos derivados dos ensinamentos e pregações de Jesus de Nazaré e sistematizados por alguns de seus discípulos no Novo Testamento passaram a ordenar a vida humana e uma longa história de debates teológicos, de decisões, para se estabelecer uma doutrina e uma ética (via Concílios Ecumênicos, dogmas estabelecidos pelos papas...), em várias regiões da Europa. Essa luta pela consolidação da doutrina cristã permaneceu até o século IV, quando se rompe, em definitivo, a coexistência entre a patologia oriental e a greco-romana <sup>213</sup>. Após a fragmentação do Império Romano e da deterioração (desde o período helenístico) da civilização greco-romana, a perspectiva cristã assumiu a categoria central da civilização ocidental medieval, sob a emulação do pensamento racional. No entanto, se pode dizer que há, na base da civilização ocidental, uma demorada convivência entre a racionalidade grega e o monoteísmo judaico-cristão, e que, inclusive, levou a que, nos primeiros séculos da era cristã, fosse subsumida, de forma gradual, a mentalidade dos teólogos de matriz oriental na vitoriosa visão dos teólogos marcados pela leitura mais racional da doutrina originária de Jesus Cristo. Em outras palavras, foi com este debate que se consolidou uma visão greco-romana do cristianismo. De certa forma, o apóstolo Paulo de Tarso (S. Paulo falava e pensava em grego), “trouxe Pedro para Roma”. A figura de S. Paulo foi essencial “para este casamento entre a racionalidade grega e a mensagem de salvação pregada por Jesus de Nazaré, para que se consolidasse o cristianismo” <sup>214</sup>. Esta helenização do cristianismo fortaleceu-se ainda mais com a escolástica, na qual já predominava uma concepção mais racional do cristianismo.

---

<sup>211</sup> Na perspectiva de Alfred North Whitehead (1861-1947), nada pode ser real sem uma interdependência entre **mudança** e **conservação**. Em suas palavras: “a mera mudança sem conservação é uma passagem do nada para o nada. A mera conservação sem mudança não pode conservar. Porque, afinal de contas, há um fluxo de circunstância e a frescura de ser se evapora sob a mera repetição. O caráter da realidade existente é composto de organismos perdurando através do fluxo das coisas” (WHITEHEAD, A. N. apud RAMOS, A. G. *Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza*. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 5 abr. 1981b. p. 3).

<sup>212</sup> “O **cristianismo** estava no centro da civilização medieval; Roma era a capital espiritual, e o latim, a língua da vida intelectual, enquanto os costumes germânicos impregnavam as relações sociais e jurídicas” (PERRY, M. Ibid, 1999, p.146).

<sup>213</sup> Vale lembrar (como exemplo dessa diferenciação) que a morte, na tradição das religiões orientais, não implicava na “separação” entre corpo e alma.

<sup>214</sup> Cf. ASSMANN, S. J. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p.220.

Em sua análise sobre a crise da modernidade e suas raízes na Idade Média, Selvino Assmann faz a seguinte observação:

Podemos afirmar que não está em crise apenas um projeto moderno, mas sim um projeto ocidental. Este projeto foi fundado na racionalidade inventada pelos gregos, e depois se consolidou e continuou no casamento entre a razão grega e a tradição religiosa judaico-cristã, formando-se, na Idade Média e sobretudo na Moderna, uma crença no poder absoluto do ser humano de resolver tudo com suas forças (racionais) e de instaurar, ele mesmo, um mundo perfeito

<sup>215</sup>.

Desde a Idade Média a supremacia da razão <sup>216</sup> se faz presente nos domínios da religião, da filosofia e da ciência. Trata-se de uma visão de mundo que, por conta de uma dialética positiva reforçada posteriormente na modernidade, exclui da percepção da realidade qualquer resquício do irracional (mística, romantismo, dor e morte) e passa a conduzir a humanidade ocidental “inevitavelmente para o deserto de sentido, para o niilismo”, muito embora exista a possibilidade do ser humano estar vivenciando, mais que no nascimento da tragédia, de uma “situação hiper-trágica, por se dar conta que foi ele que introduziu o risco na própria natureza, e não simplesmente sofre o risco que vinha da própria natureza” <sup>217</sup>.

Em seu livro *Mística e Sociedade*, Carlos E. Sell (1971-) e Franz J. Brüseke (1954-) comentam a racionalização da teologia na Idade Média, que, na escolástica, atingiu sua plena supremacia no processo de helenização do cristianismo.

Na verdade, a valorização da experiência religiosa remete, no âmbito da subjetividade, a tradição mística combatida pela teologia cristã e sua vertente escolástica. [...] A partir de Tomás de Aquino (1225-1274), que integrava elementos da filosofia grega, principalmente de Aristóteles, redescoberto pela escola de Toledo, mostrando a afinidade do verbo com o lógos, a igreja romana conseguiu, depois de séculos de

<sup>215</sup> ASSMANN, S. J. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). **Humanismo e Direitos**. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 209.

<sup>216</sup> Francis Wolff retrocede à Grécia antiga para assinalar o surgimento de uma “nova ordem do saber, qualificada de racional”. Antes mesmo dos primeiros grandes sistemas filosóficos, a “passagem do mito à razão” caracteriza a primeira ruptura na história dos sistemas de pensamento a partir da “demonstração matemática”, que se formaliza com Tales de Mileto por volta de 600 a.C.; da “investigação física e cosmológica” entre os físicos da antiga Jônia, que se afastam da visão mitológica da natureza; da “investigação histórica” que rompe com a lenda e adquire um caráter sistemático com Heródoto (485-420 a.C.); e de um “sistema de direito civil e penal” fundado na investigação e argumentação dos fatos e distante das práticas e rituais religiosos da época (WOLFF, F. *Nascimento da razão, origem da crise*. In: NOVAES, A (org.) **A Crise da razão**. São Paulo: Cia. das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p.68).

<sup>217</sup> ASSMANN, S. J. *Ibid*, 2007, p. 234, 235.

perseguição bastante casuística, conter também teologicamente a onda mística. O preço da racionalização da teologia no fim da idade Média foi alto. Por um lado, a igreja romana abortou uma vertente teológica que mostrou extrema vitalidade porque conseguiu dar respostas às demandas contemporâneas referentes a experiência subjetiva da unidade e do sentido. Por outro lado, a racionalização da teologia na escolástica preparou o chão para o desenvolvimento do pensamento científico que deveria tornar-se logo um adversário maior e mais eficiente da dogmática romana do que os próprios místicos. O desencantamento do mundo começa dentro da teologia cristã, até voltar-se contra ela mesma <sup>218</sup>.

Não menos relevante é a assertiva do historiador de filosofia François Châtelet (1925-1985) que, em seu questionamento dos fundamentos da racionalidade ocidental, recorre a Nietzsche para mostrar o conflito razão versus vida. Tendo em conta a crítica do pensador alemão à história ocidental como um todo, pode-se afirmar que a razão desta crítica reside precisamente nesta combinação entre o racionalismo socrático-platônico e a doutrina religiosa judaico-cristã <sup>219</sup>. Nietzsche, diz Châtelet, parece concordar com a “hipótese das Idéias” de Platão, ao admitir a existência de “um aquém-mundo inteligível” insinuando um desafio de a ele submeter-se sob pena de cair na infelicidade e na imoralidade. Nietzsche reconhece o desafio, mas noutro sentido, pois “escolhendo a hipótese das idéias, aceitando o primado desse discurso racional unitário, maciço e autoritário, perde-se simplesmente a vida em nome da segurança. [...] Segurança de ser aqui na terra um bom homem e, no além, se é que existe além, um eleito”. Châtelet afirma então que “para Nietzsche, o platonismo instaurou o reino do ressentimento” em decorrência de sua intenção (Platão) de “reduzir todas as suas invenções à medida dessa racionalidade filosófica” fazendo desaparecer o sentido da vida. “É a palavra ‘vida’ que se deve empregar aqui. Ganha-se segurança mas se perde a exultação do corpo, essa espécie de prazer-sofrimento que é a procura louca, aventureira” <sup>220</sup>.

Historiadores e filósofos de várias vertentes e escolas concordam com a força e magnitude do pensamento cristão nesses primórdios da era medieval, submetidos à força do racionalismo socrático-platônico. Perry observa que “havia apenas uma verdade: a revelação de Deus à humanidade; havia apenas um caminho para o céu, e passava pela Igreja”, de tal forma que a dimensão cosmopolita e universal existente à época do Império Romano, foi subsumida

<sup>218</sup> SELL, C. E.; BRÜSEKE, F. J. *Mística e Sociedade*. São Paulo: Paulinas; Itajaí (SC): Univali, 2006, p. 82.

<sup>219</sup> Apesar desse “casamento” do racionalismo grego com a doutrina religiosa judaico-cristã, Selvino Assmann chama atenção para conflitos e debates teológicos de diversas tendências emanadas de filósofos gregos e romanos (Platão, Aristóteles, estóicos...) evidenciados “na sucessiva fundação de ordens religiosas”, além do pensamento místico “que sinalizam de modo singular a beleza, a profundidade e a dramaticidade da experiência cristã” (Cf. ASSMANN, S. J. Op. Cit., p.220).

<sup>220</sup> CHÂTELET, F. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p.140.

pela Igreja em toda a Europa, na gestação de uma nova sociedade centrada no cristianismo onde o universalismo romano fundia-se com o universalismo cristão, na construção dos alicerces dessa civilização. Até mesmo na distante Irlanda, por exemplo, São Patrício (386-493) iniciou, ainda no século V, sua pregação ao cristianismo a tal ponto que converteu o latim como o idioma da Igreja e dos eruditos, além de preservar o conhecimento sobre o grego. O historiador Marvin Perry ressalta o papel desempenhado pelos mosteiros para a difusão do cristianismo:

“Durante a Alta Idade Média, quando as cidades estavam em decadência, os mosteiros eram os principais centros culturais e continuaram a ser até o renascimento das cidades no auge da Idade Média. Os mosteiros eram também locais de socorro para os enfermos e indigentes e abrigo para os viajantes <sup>221</sup>. Para o espírito medieval, a dedicação altruísta dos monges e freiras a Deus, sua adesão à pobreza apostólica, seu devotamento à prece e à contemplação representavam a forma mais elevada do modo de vida cristão” <sup>222</sup>.

Nascido no Oriente, com raízes no Velho Testamento, o cristianismo assimilou também bases jurídicas da cultura imperial romana. A Igreja Romana assumiu o caráter de “uma poderosa hierarquia central; uma complexa estrutura jurídica regendo a ética e a espiritualidade; uma exigência de obediência por parte de seus membros com rituais formalizados e sacramentos institucionalizados; uma rigorosa defesa contra qualquer divergência do dogma autorizado”. A Igreja era talvez a única instituição que mantinha alguma semelhança de ordem social e cultura civilizada no Ocidente <sup>223</sup> de tal forma que, enquanto o Império Romano se tornava cristão, a cristandade tornava-se romana. O pensamento religioso era, portanto, predominante na visão de mundo e no modo de vida medieval. A Bíblia era a referência para explicar o universo e a sociedade e para regular as dimensões cultural, política e social. Até mesmo “o que chamamos de ‘economia’ <sup>224</sup> na Idade Média se reduz a princípios religiosos e morais, camuflando a

<sup>221</sup> A expressiva influência dos mosteiros no processo de difusão e consolidação dos valores cristãos ganhou mais expressão através das novas ordens dos dominicanos e franciscanos, fundadas respectivamente por São Domingos de Gusmão (1170-1221) e São Francisco de Assis (1181-1226), que receberam, inclusive, a denominação de **mendicantes**, por adotarem a humildade e a pobreza como seus fundamentos, além de introduzirem uma pregação através do diálogo e da palavra aberta, vivendo entre os homens, e não na solidão dos mosteiros.

<sup>222</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 153-154.

<sup>223</sup> O conflito entre a **Igreja** e o **Estado** permeou extensos períodos da Idade Média. “O fato de a tradição romana ter dois herdeiros deixava os fiéis burgueses da Idade Média numa situação difícil. A teoria que estava por trás do sistema político medieval era simples: enquanto o senhor temporal (o imperador) cuidava do bem-estar físico dos seus súditos, o senhor espiritual (o papa) cuidava de suas almas [...] um dizia ao outro que não metesse o nariz onde não fora chamado, e tudo inevitavelmente terminava em guerra” (VAN LOON, H. W. *A história da humanidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.164).

<sup>224</sup> É bem possível que pelo descaso do cidadão medieval comum frente às questões econômicas e políticas, assume grande vulto um dos aspectos sombrios da economia medieval: o **fenômeno da fome**. Como uma das consequências da explosão demográfica (considerando o atual território da França, sua



autonomia crescente desse domínio de atividade. Os objetivos perseguidos são o preço justo e a boa moeda. A monarquia cristã é uma instituição sagrada e o rei é, em primeiro lugar, o defensor da fé”<sup>225</sup>.

Ao mesmo tempo em que sustenta que, de fato, nem na modernidade desaparece uma fundamentação teológica para a vida humana, tanto na política quanto na economia, Giorgio Agamben (1942-) resgatou a centralidade da economia ao longo da Idade Média que, numa dimensão subterrânea, coincidiu com o nascimento da economia animal<sup>226</sup>. Agamben considera que o atual triunfo da economia sobre as demais dimensões da vida humana teve sua origem mais remota com o conceito de *oikonomia*, em Aristóteles (384-322 a.C.) que designava a administração da *oikos* (a casa grega), em suas múltiplas relações, incluindo as de uma pequena empresa agrícola. Ele admite a sugestão do dicionário etimológico do grego antigo Liddell & Scott, que atribui ao termo *oikonomia* o significado de *management*. Embora *oikos* e *polis* fossem, para Aristóteles, conceitos distintos, o conceito clássico de *oikonomia* adquiriu uma nova conotação a partir dos Concílios de Nicéia (325 d.C.) e de Constantinopla (381), quando a teologia cristã tratou do dogma da Trindade. Eis uma das idéias centrais de sua *teologia econômica*<sup>227</sup>, um dos dois paradigmas derivados da *teologia cristã*:

O problema consistia na maneira de conciliar a trindade, de que não se podia prescindir, com a monarquia, ou seja, o monoteísmo, igualmente indispensável. A *oikonomia* é o conceito, o instrumento, o órgão que torna possível tal concepção e tal passagem. [...] Deus, quanto à sua essência e à sua natureza, é Uno; quanto à sua *oikonomia*, à gestão do seu *oikos*, da sua casa, da sua vida divina, pode por sua vez ter um filho e apresentar-se numa figura tríplice. O paradigma gerencial da *oikonomia* é precisamente o que torna possível a

---

população saltou de 8 milhões para cerca de 22 milhões entre os anos 1000 e 1300), nem mesmo o florescente século XII possibilitou a superação desse flagelo. No caso da França a fome só desapareceria ao final do século XVIII e, na Rússia, somente no século XX, como fruto de avanços técnicos na produção de alimentos, tais como a rotação e a diversificação de culturas, o aperfeiçoamento de equipamentos agrícolas (o arado sobre rodas, e o arreio para cavalos, por exemplo), a drenagem e a construção de “polders” para ampliar as áreas de cultivo, dentre outros. As comunidades monásticas desempenharam importante papel no aumento da produção e da produtividade agrícola possibilitando que, tempos depois, o excedente de alimentos garantisse a expansão das cidades e liberasse o ser humano para ocupações no setor urbano-industrial (LE GOFF, J. Ibid, 2008; PERRY, M. Ibid, 1999).

<sup>225</sup> LE GOFF, J. Ibid, 2008, p. 35.

<sup>226</sup> De acordo com a *Enciclopédia* organizada, entre 1751 e 1772, por Denis Diderot (1713-1784) e Jean le Rond d’Alembert (1717-1783) – com a participação de mais de 130 intelectuais da época – a **economia animal** abrange a medicina e as ciências da natureza, enquanto a **economia política** se aproxima ao conceito atual desse campo do conhecimento.

<sup>227</sup> Esta é a temática central do último livro de Giorgio Agamben: *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell’economia e del governo; homo sacer II, 2* (Vicenza: Neri Pozza, 2007), cuja tradução para o português está sendo efetivada pelo professor e filósofo Selvino Assmann.

conciliação da trindade com o monoteísmo. [...] Não podemos entender o triunfo da economia hoje em dia se não o entendermos ao mesmo tempo como triunfo do paradigma gerencial da *oikonomia* teológica <sup>228</sup>.

Assim, a primazia da economia na modernidade não poderia ser entendida sem que haja e se mantenha uma fundamentação teológico-cristã da mesma, embora se admita ter acontecido uma imanentização desta sacralidade. De toda forma, a exemplo de outras civilizações e contextos históricos, também a “Idade Média foi uma mistura de êxitos e de derrotas, de felicidades e de dramas” <sup>229</sup>. Ao lado de acontecimentos que caracterizaram uma “bela Idade Média” (nos domínios das cidades, das universidades <sup>230</sup>, das artes), Le Goff lembra alguns dos aspectos da “sombria Idade Média” tais como a recusa ao prazer, a escolástica <sup>231</sup>, a perseguição aos homossexuais e aos “hereges”. Na primeira “sombra”, registra-se o ascetismo medieval como uma concepção cristã marcada pela recusa ao prazer <sup>232</sup>. Através do Concílio de Latrão (1215) a Igreja instituiu o casamento monogâmico e indissolúvel, inclusive com a obrigação dos “banhos matrimoniais”, ao mesmo tempo em que intensificou a condenação e

<sup>228</sup> AGAMBEN, G. *Da Teologia Política à Teologia Econômica. Interthesis – Revista Internacional Interdisciplinar*, v. 2, n. 2 jul/dez 2005, p. 5 e 9. Entrevista concedida a Gianluca Sacco. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann.

<sup>229</sup> A verdadeira **Idade Média** deve ser vista, simultaneamente, como uma idade das trevas e uma idade de ouro. O dramaturgo alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) assim a definia: “Noite da Idade Média, sim! Mas noite resplandecente de estrelas!” (LESSING, apud LE GOFF, J. Ibid, 2008, pp. 28).

<sup>230</sup> A primeira universidade européia foi fundada em **Bolonha**, na Itália (1088), voltada ao estudo do direito, seguida por **Oxford**, na Inglaterra (1096); **Sorbonne**, em Paris (1170); **Modena**, na Itália (1175); **Cambridge**, na Inglaterra (1209); **Salamanca**, na Espanha (1218); **Montpellier**, na França (1220); e **Pádua**, na Itália (1222). Mas, as duas universidades mais antigas do mundo foram as de **Karueein** (na cidade de Fez, no Marrocos), em 859 e **Al-Azhar** (na cidade do Cairo, Egito), em 988.

<sup>231</sup> Ao esconder “a pureza da Antiguidade clássica e do cristianismo original”, a **escolástica** foi um método pedagógico que pontificou nas escolas urbanas dos séculos XI e XII – e posteriormente nas universidades – refletindo uma “decadência linguística, cultural e religiosa ao conferir uma inflexão decisiva aos processos racionais do pensamento e afastar-se dos caminhos místicos da cultura monástica” (LE GOFF, Ibid, 2008, p. 51). Ao contrário dos pensadores antigos ou modernos, os escolásticos medievais cultivavam a idéia de que uma alma racional tinha de ser guiada por uma luz divina. Para compreender o mundo (e a ordem) natural era imprescindível conhecer sua relação com o mundo divino, a partir das Sagradas Escrituras interpretadas pela Igreja Romana. Para o espírito escolástico prevalecente na Idade Média a ordenação hierárquica da natureza, da sociedade e do conhecimento tinha sanção divina (PERRY, M. Ibid, 1999). No entanto, para os escolásticos medievais, “o excesso de conhecimento deixava as pessoas inquietas, enchia a mente delas com opiniões perigosas e tinha como fruto a dúvida e, por fim, a perdição [...] Em suma, pedia-se ao povo da Idade Média que abdicasse de uma parcela de sua liberdade de pensamento e ação a fim de gozar de uma maior segurança [...] um paraíso acima das nuvens mais excelsas” (VAN LOON, H. W. Ibid, 2004, p.200).

<sup>232</sup> Le Goff qualifica melhor a recusa cristã ao prazer: “certamente não preconizo um hedonismo irrefreável, mas banir o prazer ligando essa atitude a uma valorização do sofrimento parece-me uma das heranças mais negativas do cristianismo medieval” de tal modo que “a psicanálise encontrou nessa atitude uma de suas fontes, enquanto nossa humanidade ainda carrega a marca patológica dessa perversão” (Cf. LE GOFF, J. op. cit., 2008, p. 17).

perseguição aos homossexuais. A caça aos hereges se deu tanto pela instauração, em 1233, da Santa Inquisição, legitimando a tortura e multiplicando as fogueiras de hereges, como pela deflagração das Cruzadas. As Cruzadas resultaram de dois fatores determinantes: a explosão demográfica e a vontade da Igreja de redirecionar as paixões belicosas do Ocidente para combater os hereges e infiéis no Oriente. A primeira Cruzada - idealizada como uma “guerra santa” - ocorreu em 1095 (em Clermont), instigada pelo papa Urbano II. Pode-se dizer que esta Cruzada, bem como as seguintes, “não deram em nada, a não ser, na escala dos séculos, em uma grande incompreensão entre os povos”, gerando, após quase um milênio, uma justificativa tardia ao belicismo em alguns meios muçulmanos.

## 7.2 A tragédia no contexto da Renascença e do Romantismo

Alguns historiadores consideram que o mundo moderno está ligado de muitas maneiras à Idade Média. Outros entendem que as tradições feudais, por exemplo, se prolongaram até depois da Revolução Francesa (1789). A aristocracia controlava os governos locais na Inglaterra até a época da Revolução Industrial (século XIX). Na perspectiva de uma “longa Idade Média”, Le Goff minimiza a ruptura do Renascimento:

A Idade Média conheceu diversos renascimentos, o carolíngio <sup>233</sup> do século XI, mas principalmente o renascimento do século XII, e ainda o dos séculos XV-XVI se inscreve nesse modelo. Sem dúvida o nascimento da ciência moderna no século XVII (porém o caso Galileu, em 1633, é Idade Média) e os esforços dos filósofos das Luzes no século XVIII anunciam uma nova era. Mas é preciso esperar o fim do século XVIII para que a ruptura se produza: a revolução industrial na Inglaterra, depois a Revolução Francesa nos domínios político, social e mental trancam com chave o fim do período medieval. A Idade Média se situa entre uma lenta mutação, que judiciosamente de algum tempo para cá se chama de ‘Antiguidade Tardia’, denominação melhor do que Alta idade Média (aquela que começa mais tarde, por volta dos séculos VI a VIII), e uma revolução no fim do século XVIII. Entretanto, como a história conserva sempre uma

---

<sup>233</sup> **Carolíngios** é o nome da dinastia franca sob o reinado de Pepino, o Breve (714-768) e pretendia restabelecer o Império Romano do Ocidente. Renascença carolíngia é o nome dado à idéia controversa, mas recorrente, de um renascimento da literatura e das artes que teria ocorrido principalmente no reinado de Carlos Magno (747-814), na França. Ao final do século VIII Carlos Magno conseguira reunir grande parte da Europa sob seu domínio e, para unificar e fortalecer o seu império decidiu executar uma reforma na educação. Essa reforma ajudou a preparar o caminho para o Renascimento do Século XII - um conjunto de reformas políticas, culturais, sociais e econômicas na Europa ocidental numa antevisão do futuro Renascimento italiano. Para alguns autores, o ensino da dialética (ou lógica) na reforma do ensino no tempo de Carlos Magno, fez renascer o interesse pela indagação especulativa, utilizada mais tarde na filosofia cristã da escolástica. Nos séculos XII e XIII, muitas das escolas que haviam sido fundadas nesse período, especialmente as *escolas catedrais*, ganharam a forma de universidades medievais.

parte de continuidade, fragmentos de Idade Média sobrevivem durante o século XIX <sup>234</sup>.

No desdobramento desta breve incursão histórica pela Idade Média – uma das matrizes da modernidade ocidental – vale inferir duas indagações e alguns comentários acerca da visão trágica da existência humana, no contexto da cultura medieval e na perspectiva da longa Idade Média vislumbrada por Le Goff.

A primeira remete à ambivalência (um dos elementos do trágico) onipresente na vida do homem medieval: será que a condição de um homem sofredor (pelo banimento do prazer), envolvido pela pregação do ascetismo como um modo de vida preconizado pela Igreja, caracteriza um sentimento verdadeiramente trágico? O ser humano vivia naquela época (não muito diferente dos dias atuais) sob tensões extremas: o maniqueísmo, a oposição dualista entre o Bem e o Mal. A própria definição do Purgatório, ao final do século XII, confirma esta tensão entre o Céu e o Inferno. Entretanto, dentro da concepção do humanismo vigente no século XII, aquele homem sofredor, condenado (a priori) pelo pecado original a ganhar o pão com o suor de seu rosto (o trabalho como maldição) era também um ser divino, elevado “à imagem e semelhança de Deus”.

Será que esta antinomia vivida pelo homem medieval caracteriza uma situação trágica autêntica? Albin Lesky lembra que, para determinar a essência do trágico, convém considerar as palavras de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), para quem “todo trágico se baseia numa contradição inconciliável” e caso ocorra “ou se torne possível uma acomodação - a exemplo da possibilidade de salvação pregada pela Igreja – desaparece o trágico” <sup>235</sup>. O mesmo Goethe, numa carta dirigida a Johann Schiller (1759-1805), fez o seguinte comentário acerca da essência de um conflito verdadeiramente trágico: “Não me conheço com certeza suficientemente bem para saber se poderia escrever uma verdadeira tragédia; porém me assusto só em pensar em tal empresa, e estou quase convencido de que a simples tentativa poderia destruir-me” <sup>236</sup>. Ou seja, parece não existir, no conflito do homem medieval, um autêntico sentido trágico já que, numa verdadeira tragédia, não pode haver compensação nem um “final feliz”. No entendimento do crítico literário Ivor Armstrong Richards (1893-1979) numa situação verdadeiramente trágica, “a mente não recua diante de

<sup>234</sup> LE GOFF, J. Ibid, 2008, pp. 14-15.

<sup>235</sup> Palavras dirigidas por Goethe ao Chanceler von Müller, em 6 de junho de 1794 (LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.31).

<sup>236</sup> GOETHE, apud LESKY, A. Ibid, 2003, p.35.

nada, não se protege com nenhuma ilusão, permanece sem conforto, solitária e autoconfiante [...] O toque mínimo de qualquer teologia que tenha um Céu compensador a oferecer ao herói trágico é fatal”<sup>237</sup>.

Salvatore Natoli (1942-) também considera que a idéia da salvação (que liberta da dor e da morte), introduzida pelo pensamento judaico-cristão, é uma dos grandes abismos que separam a tragédia do cristianismo. A paixão pelo infinito, pela salvação (visão escatológica da ressurreição) colide e inviabiliza o pensamento trágico. “Os gregos, lembra Natoli, nunca poderiam entender um mundo sem dor e sem morte; o cristianismo faz aparecer esta possibilidade”<sup>238</sup>.

Tal pensamento é reforçado por George Steiner (1929-), ao analisar, sob a perspectiva do trágico, as obras dos dramaturgos Henrik Johan Ibsen (1828-1906), Johan August Strindberg (1849-1912) e Anton Pavlovitch Tchékhov (1860-1904): “Na tragédia não há remédios temporais [...]. A tragédia não fala sobre o dilema secular a ser solucionado pela inovação racional, mas das tendências permanentes da desumanidade e destruição no curso do mundo. [...] Se Ibsen está fora do espaço da tragédia clássica ou shakespeariana, o mesmo é verdadeiro até em uma maior extensão para Strindberg e Tchékhov”<sup>239</sup>.

Na perspectiva de Jacques Le Goff, tanto a Renascença quanto o Iluminismo ainda pertencem à era medieval – em sua concepção de uma longa Idade Média. Ancorado nesse pressuposto, passamos à segunda indagação que questiona a continuidade do pensamento trágico, no domínio do teatro e da literatura, através de três seminais autores clássicos: William Shakespeare (1564-1616), Pierre Corneille (1606-1684) e Jean Racine (1639-1699). Estariam esses três nomes ligados ao ressurgimento da tragédia na época da Renascença?

Steiner considera que a obra de Shakespeare está em sintonia com o pensamento trágico e destaca a peça *Rei Lear* (c. 1605) como “a imagem mais compreensível da condição do homem em toda a obra de Shakespeare e tornou acessível uma noção que o teatro trágico desde Ésquilo deixara de verificar: a da tragédia em prosa”. Ao comparar as tragédias *Oréstia* (c. 458 a.C.), de Ésquilo (c. 525-456 a.C.) e *Édipo Rei* (c. 427 a.C.), de Sófocles (496-406

<sup>237</sup> RICHARDS, I. A. apud STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 73.

<sup>238</sup> NATOLI, S. *A tragédia grega e o cristianismo*. Entrevista de Vince Ferrara. Tradução por Selvino Assmann. Disponível < [www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm](http://www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm) > Acessado em 23 set. 2004.

<sup>239</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 166 e 170.

a.C.), com *Hamlet*, *Macbeth* e *Rei Lear* <sup>240</sup>, escritas por Shakespeare quase dois milênios após, Steiner alinhava as verossimilhanças e sinaliza a ruptura que a modernidade - aqui representada por Voltaire (1694-1778) e David Hume (1711-1776) - provocou no pensamento trágico:

Na tragédia grega como em Shakespeare, as ações mortais estão cercadas por forças que transcendem o homem. A realidade de Orestes encontra-se vinculada às Fúrias; as irmãs Sobrenaturais esperam pela alma de Macbeth. Não se pode conceber Édipo sem uma esfinge, nem Hamlet sem um fantasma. As sombras reunidas pelos personagens do drama grego e shakespeariano prolongam-se em uma escuridão maior. E a totalidade do mundo natural é uma festa para a ação. Os trovões sobre os bosques sagrados, em Colona, e as tempestades em *O Rei Lear* são causados por algo maior que o tempo. Na tragédia, o relâmpago é um mensageiro. [...] O palco trágico é uma plataforma que se estende precariamente entre o céu e o inferno. Aqueles que caminham sobre ela podem encontrar, a qualquer virada, ministros de graça ou da danação. *Édipo* e *Lear* instruem-nos sobre quão pouco do mundo pertence ao homem. A mortalidade é o compasso de uma espiada breve e perigosa e, para todas as sentinelas, seja em Elsinore ou nas ameias, em Micenas, o surgimento da alvorada tem seu alento de milagre. Afugenta os viajantes da noite para a fuga ou para o repouso. Mas ao toque de Hume ou de Voltaire, as visitas nobres ou odiosas que haviam assombradas a mente, desde que o sangue de Agamenon clamou por vingança, desapareceram de uma vez, ou procuraram refúgio espalhafatoso em meio às luzes do melodrama. Os galos modernos perderam a arte de cacarejar para que os espíritos inquietos retornem ao purgatório. <sup>241</sup>

Alguns críticos modernos consideram William Shakespeare (1564-1616) como um dos últimos “trágicos”, talvez o derradeiro escritor capaz de caracterizar a condição humana a partir de uma visão dramática, conflituosa, ambígua, desesperadora, até mesmo catastrófica. Dentre suas 38 peças teatrais destacam-se quatro tragédias nas quais desponta a genialidade do autor em sua extrema magnitude: *Hamlet* (1600-1601); *Othello* (c. 1603-1605); *Macbeth* (c. 1605-1606); e *King Lear* (1605-1606) <sup>242</sup>.

<sup>240</sup> Esses três clássicos de Shakespeare foram traduzidos para o cinema: *Hamlet*, com cerca de 40 versões para o cinema, ganha destaque nos trabalhos de Laurence Olivier (1907-1989), em 1948, e de Akira Kurosawa (1910-1998), em 1961; *Macbeth* está presente no filme homônimo de Orson Welles (1915-1985), de 1948, de Akira Kurosawa (*Um Trono Manchado de Sangue*, de 1957) e de Roman Polanski (1933-), em 1971; e *Rei Lear* por Laurence Olivier, em 1984 e por Akira Kurosawa (*Ran*, de 1985).

<sup>241</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 111.

<sup>242</sup> *Rei Lear*, uma peça claramente simbólica, atinge a magnitude da *Divina Comédia* de Dante Alighieri (1265-1321); do *Juízo Final* de Michelangelo Buonarroti Simoni (1475-1564); de uma *Missa em si menor* de Johann Sebastian Bach (1685-1750), da *Quinta* ou da *Nona Sinfonia* de Ludwig von Beethoven (1701-1827); e do *Parsifal* de Richard Wagner (1813-1883) – obras seminais da história da humanidade no segundo milênio d.C. (KOTT, J. *Shakespeare nosso contemporâneo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003). O professor e crítico literário Harold Bloom (1930-) compara *Rei Lear* e *Hamlet* ao texto bíblico da

Em *Macbeth*, na avaliação do crítico teatral Jan Kott (1914-2001), assim como em *Rei Lear*, não há espaço para a catarse, um dos conceitos-chave para a definição aristotélica da tragédia. O suicídio é assumido como protesto ou confissão de culpa. “O mundo de Macbeth é calafetado, não existe escapatória. Mesmo a natureza tem o aspecto de um pesadelo. É igualmente opaca, espessa, viscosa. É feita de lama e miragens”<sup>243</sup>. A atmosfera sombria, dilacerada e inexorável, bem como os elementos trágicos presentes em *Macbeth*, guardam estreitos vínculos com o destino e com um tipo de horror que envolve a condição humana. Esses elementos trágicos configuram, sobretudo, os embates da existência humana nas regiões sombrias do destino, da dor, do sofrimento e da morte. Nas palavras de Jan Kott:

“Macbeth, várias vezes assassino, banhado em sangue, não podia aceitar o mundo no qual o assassinato existe. É nisso talvez que reside a sombria grandeza dessa figura e a verdadeira tragédia da história de Macbeth. Por muito tempo, ele não quis aceitar a realidade e o caráter inelutável do pesadelo, não pôde se reconciliar com seu próprio papel, como se este pertencesse a um outro. Agora ele sabe tudo. Que não há escapatória ao pesadelo, que ele é destino e condição humana, ou ainda – para falar uma linguagem mais moderna – situação do homem. [...] Agora Macbeth sabe que a morte não altera nada, que ela nada pode alterar, que ela é tão absurda como a vida. Nem mais, nem menos”<sup>244</sup>.

Do ponto de vista psicológico, *Macbeth* é talvez a mais profunda das tragédias de Shakespeare, tendo em vista a personagem Lady Macbeth em seu desejo de poder e vingança, alimentado pela condição de amante e mãe frustrada.

---

tradição de Javé e ao Evangelho de São Marcos, ao anunciar o princípio e o fim da natureza e do destino humano. Considera também essas duas peças de Shakespeare “uma espécie de Escritura Secular, ou mitologia” que, na tradição ocidental, atingem ao nível do sublime presente na *Iliada*, no *Alcorão*, na *Divina Comédia*, de Dante e no *Paraíso Perdido* de John Milton (1608-1674) (BLOOM, H. *Shakespeare: A invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p.588). George Steiner (1929-) coloca Shakespeare num “promontório impelido pelas águas da eternidade [...]”; em suas obras, está refletido o mistério da criação elemental. Juntamente com Homero, Ésquilo, Jó, Isaías e Dante, Shakespeare é um dos ápices solitários do espírito humano. Aqueles que o precedem no tempo parecem conduzir sua magnificência coroada. É através da imagem de Shakespeare que o artista moderno, como Beethoven ou o próprio Victor Hugo, deve criar o seu próprio ideal” (STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.87-88). O autor desta tese acrescenta os seguintes escritores ao nível do sublime, presente na obra de Shakespeare: o irlandês James Augustine Aloysius Joyce (1882-1941); o francês Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust (1871-1922); os alemães Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Thomas Mann (1875-1955); e os russos Fiodor Mikhailovitch Dostoiévski (1821-1881) e Lev Nikoláievich Tolstoy (1828-1910). “Leo Tolstoy esbravejava contra *Rei Lear*, de um lado porque o profundo niilismo da peça o incomodava, de outro, devido a uma certa inveja artística e, ainda, talvez o escritor russo tivesse a premonição de que a cena de Lear na charneca seria semelhante aos seus próprios momentos finais em vida” (BLOOM, H. *Ibid*, 2000, p.606).

<sup>243</sup> KOTT, J. *Shakespeare nosso contemporâneo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003, p. 94.

<sup>244</sup> KOTT, J. *Ibid*, 2003, p.99 e 100.

Ao articular, de forma magistral e singular, questões envolvendo o poder, a relação pais e filhos, a velhice, a ingratidão, o desamor, o conhecimento e a sabedoria, *Rei Lear* é a obra definitiva de Shakespeare <sup>245</sup> levada ao cinema através de duas grandes películas: *King Lear* (que evidencia a figura do “bobo”) <sup>246</sup> e *Ran*.

Uma das características do drama trágico é o seu final catastrófico. A autêntica tragédia sempre termina mal. Ao final de *Rei Lear*, Shakespeare atinge o clímax de uma jornada de sofrimentos, fracassos e atrocidades com a dramática cena do soberano imerso em sua loucura <sup>247</sup>, tendo em seus braços Cordélia, sua filha mais querida, banida por ter-se revelada sincera em sua declaração de amor filial. Nessa cena final <sup>248</sup>, Rei Lear insinua um momento de regozijo ao visualizar a alma de sua amada filha.

“A minha pobre bobinha foi enforcada: Não, não tem mais vida. Por que um cão, um cavalo, um rato têm vida e tu já não respiras? Nunca mais voltarás, nunca, nunca, nunca, nunca, nunca! Por favor, desabotoem aqui. Muito obrigado, senhor. Está vendo isto? ... Olhem-na! Olhem seus lábios, olhem ali... (Morre)” [*Rei Lear*, V, 3] <sup>249</sup>.

<sup>245</sup> *King Lear*. (1983/1984), dirigido por Michael Elliott (1931-1984) e protagonizado por Laurence Olivier (1907-1989), Leo McKern (1920-2002) e John Hurt (1940-) no impecável papel do bobo. Já o filme *Ran*, produção franco-japonesa de 1985, é o 29º dos 33 filmes do genial cineasta Akira Kurosawa (1910-1998). Cf. RAFFAELI, R. *Anotações de aula na disciplina Arte e Interdisciplinaridade*. UFSC/CFH/DICH, agosto a dezembro 2008.

<sup>246</sup> **O Bobo** (ou Jester) é um personagem que remonta às cortes desde a Antiguidade à Idade Média. Está presente, no período elisabetano e em algumas obras de William Shakespeare. O Bobo shakespeariano é um personagem aparentemente ingênuo e inconseqüente, de língua afiada, que serve para insultar e fazer comentários áspers, irônicos e verdadeiros sobre atitudes e posturas dos demais personagens. Na maioria das peças em que aparece, esse personagem mantém-se à margem da trama, falando diretamente à platéia. O mais relevante, iniciático e definitivo é o bobo da corte do *Rei Lear*, uma espécie de alter-ego, um espelho, do próprio Lear. Na perspectiva do crítico teatral polonês Jan Kott é este bobo o responsável pela dessacralização da majestade e, ao rejeitar o mundo das aparências, ele “sabe que a única verdadeira loucura é considerar este mundo como racional” (KOTT, J. *Ibid*, 2003, p.156).

<sup>247</sup> O professor e antropólogo (interdisciplinar) norte-americano Ernest Becker (1924-1974) assim se refere à loucura em seu livro *The Denial of Death* (1973): “Tudo que o homem faz em seu mundo simbólico é uma tentativa de negar e sobrepujar seu destino grotesco. Ele literalmente se lança em um esquecimento cego por meio de jogos sociais, truques psicológicos, preocupações pessoais tão afastadas da realidade de sua situação que são formas de loucura: loucura aceita, compartilhada, disfarçada e dignificada, mas mesmo assim loucura” (BECKER, E. apud BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008, p. 8.)

<sup>248</sup> KING LEAR. Direção Michael Elliot. Internacional Classics, Inglaterra. Dist. Continental, 1984. 1 filme (158 min. ), Color. DVD.

<sup>249</sup> SHAKESPEARE, W. *Rei Lear*. Porto Alegre: LP&M, 2008. Tradução Millôr Fernandes.



A tragédia shakespeariana parece conjuminar com uma visão do trágico conectada a um mundo transcendente, um mundo que permite ao homem conservar o que não pode ser perdido, nem mesmo em meio às trágicas tempestades. O ponto de partida é o desejo ingênuo de um monarca idoso (mais de 80 anos) de repartir, ainda em vida, o reino com suas três filhas sem perder a majestade e sem levar em conta a ingratidão que permeia a condição humana. Rei Lear queria morrer bem, talvez movido por uma (inconsciente?) percepção de que “não é a vida que é mortal, mas a morte que é vital até porque, ao final da vida”<sup>250</sup> é possível se alcançar o *opus*, o ouro da redenção”<sup>251</sup>.

Vale também considerar, a observação do crítico literário Harold Bloom (1930-) que, na companhia do artista plástico William Blake (1757-1827), observa que “a profecia de Lear faz convergir razão, natureza e sociedade em uma grande imagem negativa, a autoridade inautêntica desse grande palco de bobos. Nascemos chorando, sabendo, como Rei Lear, que a criação e a queda são simultâneas”<sup>252</sup>.

Depois desta incursão na obra de Shakespeare, lembremos outros grandes poetas europeus que, a exemplo de Pierre Corneille (1606-1684) e Jean Racine (1639-1699) também seguem a tradição da tragédia em seu ressurgimento no período neoclássico (Século XVII). Para Steiner, os dramas de Corneille – de *Horácio* a *Suréna* – “constituem o corpo principal da tragédia política na literatura ocidental”, com destaque para sua obra *Pompeu* que “nos mostra como a elegância exterior e a maneira verbal grandiosa podem ocultar ou glorificar até o mais baixo e mortífero dos esquemas políticos”<sup>253</sup>. Racine, outro grande poeta dramático, produziu tragédias do porte de *Berenice*, *Ifigênia*, *Fedra* e *Atália*, estudos sobre a imagem trágica da mulher. Se as tragédias de Corneille se inspiravam na civilização romana, as de Racine seguiam a tradição da Grécia clássica.

---

<sup>250</sup> Ao examinar a “economia da transcendência da morte”, o sociólogo polonês Zigmunt Bauman (1925-) lembra o gênio multidisciplinar do Renascimento italiano Leonardo di ser Piero da Vinci (1452-1519) que afirmava: “Quando pensava estar aprendendo a viver, eu estava aprendendo a morrer” (DA VINCI, L. apud BAUMAN, Z. Ibid, 2008, p.10).

<sup>251</sup> RAFFAELI, R. *Anotações de aula na disciplina Arte e Interdisciplinaridade*. UFSC/CFH/DICH, agosto a dezembro 2008.

<sup>252</sup> BLOOM, H. *Shakespeare: A invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000, p.631.

<sup>253</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 34 e 35.

Steiner aponta o Século XVII como “o grande divisor na história da tragédia” <sup>254</sup>. Para ele, a literatura européia, depois de Corneille e Racine, não mais conseguiu produzir dramas trágicos. Quando a nova paisagem da razão usurpou o lugar da antiga tradição, no transcorrer do século XVII, o teatro elisabetano e as tragédias neoclássicas entraram em longo declínio: “Depois de Racine - vaticina Steiner - os antigos hábitos de percepção e reconhecimento imediato, que forneceram ao drama trágico sua moldura de referência, não mais prevaleciam” <sup>255</sup>. Quais os principais eventos que determinaram o declínio da tragédia a partir do século VII, ao final do Renascimento?

No horizonte temporal de dois mil e quinhentos anos que separam o mundo contemporâneo das origens da tragédia, ocorreram alguns “momentos de pico” que exaltaram o drama e o pensamento trágico: na Atenas do século V a.C.; na Espanha e na França do século XVII; na Alemanha entre 1790 e 1840 e, de forma bem mais difusa, na virada do século XX, na Escandinávia e na Rússia. Nesses momentos ocorreu a fusão de talentos criativos e de circunstâncias históricas apropriadas que potencializaram o ideal trágico. “A Ésquilo (525-c.456 a.C.), segue-se Sófocles (495-406 a.C.) e Eurípides (485-407 a.C.); logo após Christopher Marlowe (1564-1593) e William Shakespeare (1564-1613) despontam Benjamin Jonson (1572-1637) e John Webster (1580-1624); Calderón de la Barca (1600-1681) não deixa sucessores no teatro trágico espanhol; a Pierre Corneille (1606-1684) sucede Jean Racine (1639-1699); com Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) vem Johann Friedrich von Schiller (1759-1805), Heinrich von Kleist (1777-1811) e Georg Büchner (1813-1831); Henrik Johan Ibsen (1828-1906), August Strindberg (1849-1912) e Anton Pavlovitch Tchékhov (1860-1904) estavam vivos na virada do século XX. No entanto, “esses momentos são acidentes esplêndidos e extremamente difíceis de serem computados”. O que se pode esperar e encontrar são “longos períodos, nos quais não há produção de tragédias, nem dramas de pretensões sérias” <sup>256</sup>.

Um dos “momentos de pico” que, num primeiro olhar, parece ter alguma sincronia com a visão trágica da vida foi o Romantismo <sup>257</sup>, em especial por sua objeção ao racionalismo científico emergente.

---

<sup>254</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 65.

<sup>255</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 167.

<sup>256</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 62.

<sup>257</sup> **O Romantismo**, apesar de ter vivido seu auge na Alemanha de Schiller, de Goethe, tornou-se um movimento cultural difundido por todo o território europeu, bem como nas colônias européias da época. Em suas vertentes filosóficas, literárias e artísticas envolveu nomes como Diderot e Rousseau (pré-românticos); Chateaubriand, Victor Hugo, Lamartine, George Sand (França); Wordsworth, Lord Byron, J. Keats, W. Scott (Inglaterra); Manzoni, Leopardi, Foscolo (Itália); Zorilla, Espronceda y Delgado

Em sua vertente filosófica o Romantismo, superando o Iluminismo, redescobriu e valorizou a Idade Média em sua dimensão mística, até então considerada obscura e incompreensível pelos pensadores iluministas condicionados pelo uso hegemônico da razão. Como valorização do sentimento, é uma herança recebida do movimento *Sturm und Drang*<sup>258</sup> que buscava a superação dos limites da razão humana através da experiência mística e da fé. Este movimento teve como articuladores os alemães Johann Friedrich von Schiller e Johann Wolfgang von Goethe que conceituaram o sentimento como “infinito na forma do indefinido”. Já o romantismo literário começou com os escritos de Karl W. Friedrich von Schlegel (1772-1829) no jornal *Athenaeum*, ao apontar Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) como iniciador do movimento romântico, que interpretava “o infinito como algo exterior e superior à racionalidade como infinidade do sentimento”. O culto e a exaltação do infinito são características marcantes do espírito romântico que elegeu o antigo mito grego Prometeu como símbolo maior do romantismo. Prometeu transgredira a lei do destino – e dos deuses olímpicos – ao revelar o mistério do fogo e assim possibilitar a sobrevivência do gênero humano, mesmo sofrendo as conseqüências dessa transgressão. Nessa linha de pensamento, Romantismo é também símbolo do desafio e da rebeldia ao finito, estendendo seus efeitos aos domínios da política, da arte e dos costumes. Na política o romantismo é defesa e exaltação das instituições humanas fundamentais à personificação do princípio do infinito. Na arte, busca a realização do infinito através de formas grandiosas e dramáticas, em que os conflitos são levados ao extremo para uma posterior reconciliação: um dos aspectos da interpretação da tragédia grega em sua interpretação moderna.

Na perspectiva de Franz J. Brüseke, existe um certo paradoxo que ao final do *Século das Luzes* (Iluminismo) tenha surgido o Romantismo. Nessa época, as pessoas mais

---

(Espanha); Andersen – com a lenda dos irmãos Grimm – e Tegnér (Escandinávia); Pusckin, Lermontov (Rússia), dentre tantos outros. A volta às raízes populares e históricas emanava da “saudade romântica” na busca da fonte pura e original da arte e cultura. O Romantismo define-se através de “um novo olhar” de um “novo entendimento do homem na sua subjetividade e da vontade de expressar essa subjetividade”. Ser romântico é mais que uma *forma* de ser, é muito mais uma maneira de sentir! O Romantismo escapa de sua definição, “é uma eterna busca da flor azul, é um querer e não alcançar é uma saudade sem fim” (BRÜSEKE, F. J. *Romantismo, mística e escatologia política*. *Lua Nova*, São Paulo, n.63, p. 21-44, 2004; *Formas irracionais de pensar: o pensamento místico*. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. Florianópolis, n.1, p.1-23, jun. 2000; *Irracionalidades na modernidade técnica: romantismo, mística e escatologia política*. Florianópolis: UFSC-CFH, 2004a (não publicado).

<sup>258</sup> *Sturm und Drang* - em português, *Tempestade e Ímpeto* - foi um movimento literário romântico alemão, em vigor na segunda metade do século XVIII (entre 1760 a 1780). Uma das maiores expressões do movimento foi o filósofo e escritor Johann Gottfried Herder (1744-1803), além de seus amigos Johann Georg Hamann (1730-1788), Goethe e Schiller. Além de valorizarem as obras de Homero e Shakespeare, os integrantes do movimento postulavam uma poesia mística, selvagem, espontânea, valorizando o *Empfindung*, o efeito da emoção como uma reação ao racionalismo ressuscitado com todo o ímpeto pelo Iluminismo. Os Stürmer eram também contra a literatura e a sociedade do *Ancien Regime*.

sensíveis vivenciaram um contraste advindo das grandes e profundas mudanças, fruto dos pensamentos racionais. A alma dessas pessoas – sensíveis – “tremia frente às maravilhas da natureza e do jogo perturbador entre as luzes da razão e as sombras do inexplicável”. Buscavam então uma fuga para o interior ou para uma dimensão transcendente. Numa reflexão sobre o Romântico, vale assinalar que Max Weber (1864-1920) situa a própria subjetividade – com seus traços não racionais – dentro do complexo da racionalidade moderna. Ele distingue em sua obra *Economia e Sociedade* três determinantes de uma ação: uma racionalidade de fins, uma racionalidade de meios e a tradição <sup>259</sup>. A subjetividade, para Weber, está encapsulada na racionalidade de fins. No pensamento de Weber, as irracionalidades – de qualquer espécie – estão num “subterrâneo” da modernidade técnica. Tanto é que “as paixões que obrigam a matar por amor, o amor que torna doce a escravidão, a fantasia que transforma as paredes cinzas do subsolo em vitrines da alma do mundo e... o romantismo encontrado na busca da flor azul” <sup>260</sup>. Todos esses sentimentos pertencem – na perspectiva de Max Weber – à esfera da modernidade estético-expressiva que levam o *homo romanticus* a cultivar as lágrimas e mostrar seus sentimentos de forma estética.

Daí porque, nem mesmo o Romantismo que, ao final do século XVIII, teve suas origens vinculadas à tentativa de revitalizar as formas maiores da tragédia, conseguiu lograr êxito em seu intento. O culto que o complexo movimento romântico dedicou a autores como Calderón, Shakespeare e Corneille coincidiu com o declínio do drama trágico. Neste sentido, a análise empreendida por George Steiner sobre o declínio da tragédia diferencia três cenários nacionais: a Inglaterra, a França e a Alemanha.

Dentre as razões que provocaram o colapso do drama trágico nos três países destaca-se o otimismo gnosiológico, histórico e antropológico que caracterizou os primórdios da modernidade sob o manto vitorioso do racionalismo científico. Um dos efeitos desse clima anti-trágico ocorreu na Inglaterra: o fechamento de muitos teatros durante a Guerra Civil <sup>261</sup> e o governo de Oliver Cromwell, além do deslocamento do teatro do estilo dramático para o espetáculo melodramático. Este deslocamento conquistou espaço em função de uma nova percepção por parte do público que, ao incorporar o espírito otimista e vitorioso incorporado à

<sup>259</sup> WEBER, M. *Economy and society*. Bedminster Press, 1968, v.1.

<sup>260</sup> SELL, C. E.; BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2006, p. 76-84.

<sup>261</sup> A guerra civil inglesa inicia em 1642 com uma disputa entre os partidários do rei Carlos I da Inglaterra e o Parlamento (liderado por Oliver Cromwell) e acaba com a condenação (por traição) à morte de Carlos I em 1649. Estima-se que 10% da população tenha morrido durante a guerra. A Inglaterra se tornou, na época, o único país europeu sem monarca. Um governo republicano liderou a Inglaterra de 1649 a 1653, e de 1659 a 1660. Entre os dois períodos, Oliver Cromwell consolidou sua ditadura militar.

democracia, se deteriorou. A Revolução Francesa acelerou esse deslocamento a partir do triunfo da burguesia militante: “os dirigentes teatrais tentavam atrair a família burguesa, carente de cultura, e seu gosto pelo *pathos* e por finais felizes” <sup>262</sup>. Steiner oferece uma análise mais detalhada desse deslocamento:

“Esse é um ponto crucial. A Revolução Francesa e as guerras napoleônicas mergulharam os homens comuns na corrente da história. Submeteram-nos às pressões da experiência e do sentimento as quais, em tempos anteriores, foram prerrogativas perigosas de príncipes, homens de Estado e soldados profissionais. Uma parte crescente da vida privada tornara-se agora exposta aos clamores da história. E essa parte aumentava com a expansão dos meios de comunicação. [...] O novo homem ‘histórico’ chegava ao teatro com um jornal no seu bolso. O espectador havia se tornado leitor. [...] O público não tinha diante de si a qualidade do silêncio, mas uma emoção em excesso e tumulto. [...] A história do declínio do drama sério é, em parte, a do surgimento da novela. O século XIX é a época clássica da impressão de massa de baixo custo, da serialização e das salas de leitura públicas. O novelista, o divulgador do conhecimento humano e científico, ou o historiador, tinham agora acesso bem mais imediato ao público do que o dramaturgo. [...] No século XVII, um Dickens <sup>263</sup> e um Macaulay muito provavelmente seriam dramaturgos. Agora a audiência encontrava-se em outro lugar <sup>264</sup>.

Steiner chama a atenção para outras causas da ruína do drama trágico, após a época de Racine. Na medida em que avançava o espírito da modernidade, aprofundava-se o declínio da tragédia, apesar do empenho do romantismo <sup>265</sup> em restaurar a tragédia. O fracasso dos românticos em resgatar a tragédia “preparou o solo dos dois maiores acontecimentos da história do teatro moderno: a separação entre literatura e teatro e a transformação radical da noção de

---

<sup>262</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 66.

<sup>263</sup> Charles John Huffan Dickens (1812-1870) foi um dos mais populares romancistas ingleses da era vitoriana. Dentre suas novelas mais consagradas (transpostas posteriormente para o cinema) despontam *Oliver Twist* (1837-1839); *Christmas Carol* (1843) e *David Copperfield* (1849-1850).

<sup>264</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 67.

<sup>265</sup> George Steiner considera que, na literatura, o **romantismo** surgiu da “rebelião contra os ideais da razão e da forma racional que governaram o gosto no século XVII tardio e no século XVIII”. Considera também o empenho do movimento romântico em cultivar a herança de Shakespeare e do Renascimento, bem como “reivindicava sua ancestralidade em Homero, nos trágicos gregos, nos profetas hebreus, em Dante, em Michelangelo, em Rembrandt” (STEINER, G. Ibid, 2006, p.107). Mesmo comprometendo, em termos de qualidade, o espírito original da tragédia, muitos românticos ingleses produziram peças trágicas, tais como: William Blake escreveu parte de *Eduardo III*; Sir Walter Scott compôs quatro dramas; Coleridge colaborou com *The Fall of Robespierre* e escreveu *Remorse* e *Zapolya*; Walter Savage Landor escreveu quatro dramas trágicos; Leigh Hunt publicou *Scenes from an Unfinished Drama* e *Legend of Florence*; Lord Byron produziu oito dramas; Shelley escreveu *The Cenci*, *Prometeu* e *Hellas*; Keats é o autor de *Otto, o Grande* e iniciou *King Stephen*.

trágico e cômico, introduzida por Ibsen, Strindberg, Tchekhov e Pirandello”<sup>266</sup>. Este tema voltará a ser analisado no Item 7 do Capítulo II: Mundo contemporâneo: renascimento da Tragédia?

É preciso enfatizar, entretanto, que o principal impedimento da revitalização da tragédia pelo romantismo foi a visão otimista que os românticos, como herdeiros de Rousseau, tiveram da condição humana. “A visão romântica da vida não é trágica”, adverte Steiner. Já na concepção trágica da vida, não é possível haver uma compensação através de soluções seculares ou materiais. Numa tragédia autêntica, “os portões do inferno permanecem abertos e a danação é real. O personagem trágico não pode se evadir de responsabilidade. A argumentação de que Édipo deveria ser perdoado, baseado na ignorância [...]; o dilema que condena Antígona é mais profundo do que qualquer reforma concebível das convenções que regem o enterro [...] Fausto é arrastado para a perdição gritando [...]; o destino de Lear não pode ser resolvido pela instituição de lares adequados aos idosos”<sup>267</sup>.

Outro motivo que tornou impossível a conjugação do romantismo com a tragédia foi sua vinculação com a revolução. Em sua dimensão política, o romantismo se incorporou à Revolução Francesa e às guerras napoleônicas. Na perspectiva de Rousseau, assumida pelo romantismo, “a miséria e a injustiça do destino humano não tinham origem na queda primal da graça; não eram conseqüências de certo fluxo trágico, imutável da natureza humana; elas surgiam dos absurdos e das desigualdades arcaicas construídas no tecido social através de gerações de tiranos e exploradores e podiam ser rompidas por martelos humanos”. Ou seja, “o homem não mais permanecia sob a sombra do pecado original; não carregava dentro de si nenhum germe de fracasso preconcebido”<sup>268</sup>. Através de mudanças na educação e das circunstâncias sociais e materiais do ambiente, o ser humano poderia, no embalo da arte romântica, ser conduzido ao altar do progresso. O ideal da justiça encontrava-se acessível quer pela democracia cultivada pelos revolucionários românticos do Ocidente, quer pela sociedade sem classes sonhada por Karl Marx (1818-1883). Em qualquer caso, era o sonho do progresso<sup>269</sup>, primeiramente sonhado por Rousseau.

---

<sup>266</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 70.

<sup>267</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 72.

<sup>268</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 71.

<sup>269</sup> Zigmunt Bauman entende que a sociedade contemporânea ainda vive sob o **encantamento do progresso** e que, no estágio da modernidade líquida, o progresso deixou de ser uma questão transitória e assumiu o status de uma “necessidade perpétua e o verdadeiro significado de permanecer vivo e bem”. Bauman cita Pierre Bourdieu para quem a tarefa de projetar o futuro exige uma ancoragem do indivíduo em seu próprio presente. No entanto, pelo fato de vivermos “num mundo de flexibilidade universal, sob

Ao analisar o declínio da tragédia na França pós-Racine, George Steiner evoca a relação dos românticos com Shakespeare <sup>270</sup> cuja obra representava um referencial maior aos poetas e escritores franceses. Juntamente com Homero, Ésquilo, Jó, Isaías e Dante, Shakespeare é um dos ápices solitários do espírito humano. É através da imagem de Shakespeare que o artista moderno, como Beethoven ou o próprio Victor Hugo, deve criar seu próprio ideal. Apesar da marcante e estratégica influência de Shakespeare no drama romântico francês, ocorreram alguns desvios e equívocos em sua interpretação. O historicismo presente na obra de Alfred de Vigny (1797-1863), de Alexandre Dumas (1802-1870) e de Victor Hugo (1802-1885), é totalmente alheio ao drama elisabetano. Na medida em que Victor Hugo (grande admirador de Shakespeare) inicia seu *Cromwell* (1827) com a frase “*Amanhã, vinte e cinco de junho de 1657* demonstra pertencer ao século de Hegel. Tanto em Shakespeare como em Racine há uma atemporalidade; e onde existe tempo, esse não é cronológico” <sup>271</sup>. Por outro lado, ao repudiar as noções clássicas do mal no ser humano, “Victor Hugo e seus contemporâneos substituíram o trágico pelo contingente” <sup>272</sup>, transformando as tragédias românticas francesas em grandes melodramas. Steiner considera que o *frisson* provocado pelo horror das peças românticas francesas não correspondia ao terror trágico. Recorre a James Joyce (1882-1941) para distinguir horror e terror trágico: “Terror é o sentimento que aprisiona a mente na presença de tudo quanto é grave e constante no sofrimento humano”, <sup>273</sup> o que não ocorre nas cenas românticas do melodrama francês.

Na Alemanha a influência do pensamento trágico de Shakespeare foi bem mais decisiva que na França. Numa correspondência de Friedrich Schiller a Goethe, em novembro de

---

condições de *Unsicherheit* (incerteza) aguda e sem perspectivas, que penetra todos os aspectos da vida individual [...] a ancoragem no presente é, na melhor das hipóteses, instável e muitas vezes prima pela ausência”. São poucos os portos seguros protegidos das tempestades que assolam a vida humana individual e associada de tal forma que mesmo os planos mais cuidadosos e bem elaborados “têm a desagradável tendência de frustrar-se e produzir resultados muito distantes do esperado; que nossos ingentes esforços de ‘pôr ordem nas coisas’ frequentemente resultam em mais caos, desordem e confusão (hája vista a atual crise financeira – 2008 - que abala os mercados mundiais, nota do autor); e que nosso trabalho para eliminar o acidente e a contingência é pouco mais que um jogo de azar. (BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, pp. 155-156).

<sup>270</sup> No cenário da Inglaterra após o século XVII, os poetas românticos se inspiravam nos moldes de Romeu, Hamlet, MacBeth ou Lear. Steiner considera que “para a tragédia inglesa despertar dos cochilos neoclássicos, teria que ser somente aos chamados retumbantes de Shakespeare. Aí devia ser encontrado o domínio sobre todas as artes, paixões e estilos poéticos” (STEINER, G. Ibid, 2006, p.82).

<sup>271</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 89.

<sup>272</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 94.

<sup>273</sup> JOYCE, J. apud STEINER, G. Ibid, 2006, p. 94.

1797, fica bem evidente a grande admiração (e influência) da tragédia shakespeariana: “Nos últimos dias tenho lido as peças de Shakespeare que lidam com a Guerra das Rosas e, agora que terminei Ricardo III, estou realmente maravilhado. Essa última é uma das mais nobres tragédias que conheço [...] Nenhuma peça shakespeariana tem me lembrado tanto da tragédia grega” <sup>274</sup>. No entanto, para Steiner, nem mesmo Goethe conseguiu moldar sua obra nos parâmetros do trágico. O *Doctor Faustus* de Christopher Marlowe (1564-1593) - publicado pela primeira vez em 1604, doze anos após a encenação da peça - pode ser considerado uma autêntica tragédia, mas, a idéia do “final feliz” – uma prática ainda usual no teatro e cinema contemporâneos - faz do *Fausto* <sup>275</sup> de Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) apenas um “melodrama sublime [...] coroando um distanciamento da tragédia” <sup>276</sup>.

Ramon M. Garcia analisa a figura de *Fausto* (na obra de Goethe) que, ao vender sua alma ao diabo em troca de conhecimentos e poder, está simbolicamente "denunciando a existência vazia daqueles que, nos tempos modernos, venderam suas almas ao diabo; isto é, aquelas formas de existência que nos levaram a um estado de desperdício generalizado, com todos os aparatos proporcionados por uma sociedade centrada no mercado, que suprimiu no homem o que é humano e, em consequência, lançou-o ao desespero, à penúria intelectual, à doença e à delinquência" <sup>277</sup>.

<sup>274</sup> SCHILLER, F. apud STEINER, G. Ibid, 2006, p. 91.

<sup>275</sup> Considerado como um dos símbolos culturais da modernidade, *Fausto* é um poema de proporções épicas que relata a tragédia de um cientista alemão - Johannes Georg Faust (1480-1540) - que, desiludido com o conhecimento de seu tempo, faz um pacto com o demônio Mefistófeles, que lhe enche com a energia satânica insufladora da paixão pela técnica e pelo progresso. Fausto tornou-se figura recorrente ao longo de cinco séculos de literatura ocidental. Johann Spiess, livreiro e escritor de Frankfurt, compôs no ano de 1587 a primeira narrativa literária dessa personagem: a *Historia von Dr. Johann Fausten*, cujo enredo contava como ele se vendeu ao diabo a prazo estipulado, as extraordinárias aventuras que viveu nesse ínterim, a magia que praticava, e por fim sua morte e danação. Dois anos depois da publicação de Spiess, em 1589, o escritor e dramaturgo inglês Christopher Marlowe (1563-1593) transforma Fausto em peça teatral, onde sutilmente retrata o dilema do novo homem ocidental, então dividido entre a religiosidade medieval e o humanismo renascentista. Quase dois séculos depois, no ano de 1760, foi a vez do escritor alemão Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) criar uma nova versão dramática do Fausto, na qual ele encarnaria o heroísmo do intelecto humano, capaz por si mesmo de triunfar sobre o mal, personificado no diabo. Fausto se tornaria um das personagens preferidas do período romântico (de meados do século XVIII ao século XIX), a notória época do movimento *Sturm und Drang*. A personagem apareceria em muitas obras do romantismo alemão. Mas seria através do poeta Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) que Fausto alcançaria a sua máxima expressão. A ‘tragédia’ de Fausto teve sua primeira versão em 1775. A versão definitiva só seria escrita e publicada por Goethe no ano de 1808, sob o título de *Faust, eine Tragödie* (*Fausto, uma tragédia*), correspondendo à sua maior obra-prima. Mas a problemática humana do Fausto continuou a intrigar o poeta, e em 1826 ele começou a escrever a segunda parte do poema, publicado postumamente sob o título de *Faust. Der Tragödie zweiter Teil in fünf Akten* (*Fausto. Segunda parte da tragédia, em cinco atos*).

<sup>276</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, pp. 76 e 95.

<sup>277</sup> GARCIA, R. M. *A via de um guerreiro, com sabedoria e senso de humor: uma sinopse da obra de Guerreiro Ramos*. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, jan./mar. 1983, p. 108.



A obra de Goethe apresenta outros distanciamentos da tragédia. É o caso da crença na solidez da classe média em seu tempo, do seu grande interesse pela educação, pelo crescimento e pela ordem <sup>278</sup>, além de sua confiança nos desígnios da humanidade. Steiner comenta a respeito:

Na tragédia, há uma selvageria e uma recusa que vai contra a sensibilidade de classe média. A tragédia brota do ultraje; protesta contra as condições de vida. Carrega dentro de si as possibilidades da desordem, pois todos os poetas trágicos possuem algo da rebeldia de Antígona. Goethe, ao contrário, odiava a desordem por destruir as próprias possibilidades do progresso humano. Novamente, essa é uma visão antitrágica; na tragédia é a instância individual da injustiça que desestabiliza a pretensão generalizada de ordem. Um Hamlet é suficiente para condenar um Estado de podridão. [...] No ideal de crescimento e educação há uma recusa implícita da tragédia. Tragédias como *Édipo* e *Lear* revelam uma espécie de progresso para o autoconhecimento. Mas este é conquistado ao preço da ruína. Os personagens trágicos são educados pela calamidade e atingem seu desempenho na morte. Somente a *Oréstia* (que Goethe preferia em meio aos dramas trágicos gregos) finaliza com uma afirmação de progresso inequívoco, e a *Oréstia* é um caso muito especial <sup>279</sup>.

Os ideais conflituosos e díspares entre romantismo e tragédia encontram-se presentes na obra de Friedrich Schiller <sup>280</sup> mais que em qualquer outro poeta alemão. Em sua correspondência com Goethe, Schiller registrou a contrariedade entre os ideais românticos e a

---

<sup>278</sup> O filósofo alemão Eric Voegelin (1901-1985) acentua que "a ordem da história emerge da história da ordem [...] cada sociedade leva sobre si o peso da tarefa de criar uma ordem que dará ao fato de sua existência histórica um sentido em termos de fins divinos e humanos". Denuncia a modernidade pela deformação ideológica da realidade do homem nos domínios político e científico ao afirmar que "a ideologia é a existência em rebelião contra Deus e o homem. Em face de tal rebelião apela para a filosofia enquanto "amor ao ser através do amor ao Ser divino, fonte da ordem" e lembra Santo Agostinho (354-430) ao dizer que "sendo a Sabedoria o próprio Deus, verdadeiro filósofo é o que ama a Deus" (AGOSTINHO apud SOUZA, J. P. G. *Nas profundezas do pensamento político: realidades históricas e mitos ideológicos*. In: VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1979. p.10). O tratado *Súmula contra os gentios*, escrito entre 1259 e 1264 por Tomás de Aquino (1125-1274) - responsável pelo maior sistema teológico-filosófico da Idade Média - vale-se do legado clássico de Aristóteles ao ressaltar a importância da *ordem*: "O senso comum [...], manda que se chamem sábios aqueles que organizam diretamente as coisas e presidem ao seu reto governo". Entre outras idéias, o filósofo afirma que "o ofício do sábio é colocar *ordem nas coisas*" (AQUINO, S. T. *O ente e a essência; Questões discutidas sobre a verdade; Súmula contra os gentios; Compêndio de teologia; Textos sobre a súmula teológica*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores, p.129.

<sup>279</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 95-96.

<sup>280</sup> Na perspectiva de Roberto Machado (1942-) a concepção da tragédia a partir da contradição ou do antagonismo se deve, em primeiro lugar, a Friedrich Schiller (1723-1796), contrariando Peter Szondi (1928-1971) que considera Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) como o precursor de uma filosofia do trágico.

tragédia, bem como a incompatibilidade natural entre liberalismo e o pensamento trágico. Steiner o considera como o dramaturgo mais rico que a literatura ocidental produziu entre o francês Jean Racine e o norueguês Henrik Johan Ibsen. Schiller era apaixonadamente versado no drama e na mitologia gregas e cujos encantos lançou sobre a mentalidade alemã, desde o prussiano Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) até Friedrich Wilhelm Nietzsche, levando “ao extremo a noção de restauração para a cena moderna das formas exatas da tragédia antiga” numa busca por “formas trágicas apropriadas ao temperamento racional, otimista e sentimental do homem pós pascalino”<sup>281</sup>.

Em várias de suas “tragédias de reconciliação”, Schiller revela uma tensão característica entre o sentimento romântico e uma visão trágica do mundo. Steiner chega a considerar suas obras *Don Carlos* (1787/1788), *A Morte de Wallenstein* (1799) e, acima de todas, *Maria Stuart* (1800) como exemplos em que o romantismo atingiu plenamente a condição de tragédia. Ao comentar a morte de Mary Stuart<sup>282</sup> (1542-1587) decretada por sua rival Elizabeth<sup>283</sup> (1533-1603), Steiner identifica elementos típicos de uma autêntica tragédia: “A tragédia de Elizabeth combina com a da sua vítima, e a ação dramatiza, a todo o momento, a balança exata da ruína. É como uma parábola que, segundo Nietzsche, se alguém olhar para dentro do abismo, o abismo retornará o olhar ao seu próprio espírito”<sup>284</sup>.

O escritor dramático Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) assumiu, no período neoclássico europeu, uma nova postura no resgate da tragédia. Em sua concepção do

---

<sup>281</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 99.

<sup>282</sup> **Mary Stuart** tornou-se rainha da Escócia com uma semana de idade, após a morte do seu pai, Jaime V da Escócia da Casa de Stuart. Foi educada na França; regressou à Escócia protestante (1561); fugiu para Inglaterra em 1567 e, após o assassinato de seu segundo marido (Henrique Stuart, seu primo e também católico como ela), buscou refúgio junto à rainha Elizabeth I (também conhecida como Isabel II), de quem era a mais próxima herdeira, por laços de parentesco. Porém, a Rainha a manteve sob custódia, receando uma conspiração católica para conduzir Maria Stuart ao trono e depor Isabel. Em 1587, Maria Stuart foi implicada em conjuras contra a Rainha e executada como traidora. Teve a fama de mulher belíssima, sedutora e estouvada. Inspirou muitas obras, entre as quais *Maria Stuart* de Schiller, traduzida para o português pelo poeta brasileiro Manuel Bandeira (1886-1968).

<sup>283</sup> **Elizabeth I** foi Rainha da Inglaterra e da Irlanda por 45 anos: desde 1558 até sua morte em 1603. Também ficou conhecida pelos nomes de Isabel I, *A Rainha Virgem*, *Gloriana* e *Boa Rainha Bess*. Seu reinado é conhecido por *Período Elisabetano* (ou *Isabelino*) ou ainda *Era Dourada*. Foi um período de ascensão, marcado pelos primeiros passos daquilo que seria o Império Britânico, e pela produção artística crescente, principalmente na dramaturgia, que rendeu nomes como Christopher Marlowe e William Shakespeare. No campo da navegação, o capitão Francis Drake foi o primeiro inglês a dar a volta ao mundo, enquanto na área do pensamento Francis Bacon pregou suas idéias políticas e filosóficas.

<sup>284</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 103.

sublime, Lessing afirma que a grande ruptura na história do drama ocidental ocorrera entre Shakespeare e os neoclássicos e não entre Sófocles e Shakespeare. Entendia que o teatro neoclássico não representa uma continuidade da tradição ática, mas um travestimento dela. Segundo Lessing, para sentir o terror característico da tragédia grega presente em *Sete Contra Tebas* (467 a.C.), de Ésquilo, ou em *Medéia*, de Eurípides, é preciso apenas voltar-se para *Rei Lear* e *Ricardo III*, de Shakespeare.

A concepção do sublime inerente aos românticos era expressa por Victor Hugo, ao estabelecer um paralelo entre Ésquilo (c. 525-456 a.C.) e Shakespeare (1564-1616):

Suprima o Oriente do drama e substitua-o pelo Norte, suprima a Grécia e insira a Inglaterra, suprima a Índia e insira a Alemanha (aquela outra imensa mãe Alemannia, All-men), suprima Péricles e insira Elisabeth, suprima o Parthenon e insira a Torre de Londres, suprima os plebeus e insira o populacho, suprima a fatalidade e insira a melancolia; suprima a Górgona e insira a bruxa, suprima a águia e insira a nuvem, suprima o sol e insira a colina varrida pelo vento sob a lua pálida – e terá Shakespeare. Dada a dinastia do gênio – a originalidade de cada um sendo integralmente preservada – o poeta de tempera germânica deve seguir o poeta de Zeus, a neblina gótica do mistério antigo – e Shakespeare será o segundo Ésquilo <sup>285</sup>.

Dáí porque o exemplo grego e o elisabetano englobarem o sentido do trágico, até mesmo na imaginação do século XIX. Algumas manifestações no mundo da cultura colocavam lado a lado os trágicos de Atenas e Shakespeare, a exemplo da teoria contida na obra musical <sup>286</sup> de Richard Wagner (1813-1883) e sua concepção de Bayreuth <sup>287</sup>, enraizadas numa

<sup>285</sup> Victor Hugo, apud STEINER, G. Ibid, 2006, p. 110.

<sup>286</sup> Do final do século XVIII até a segunda metade do século XIX alguns compositores se destacaram como legítimos herdeiros do legado do drama trágico. Nesse período romântico tardio a ópera de Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) com *Don Giovanni* (1787); Richard Wagner (1813-1883), com *Tristão e Isolda* (1857-1859) e Giuseppe Verdi (1813-1901) com *Otello* (1887), deram sequência ao legado do espírito trágico grego e shakespeariano.

<sup>287</sup> Bayreuth, cidade localizada ao norte da Baviera (centro-sul da Alemanha), abrigou o compositor Richard Wagner de 1872 até sua morte, em 1883. Nesta cidade foi construído, com apoio de Luís II (rei da Baviera), foi construído o **Bayreuth Festspielhaus**, uma majestosa casa de ópera especialmente construída para as óperas de Wagner. A 13 de agosto de 1876 teve início o primeiro Festival de Bayreuth. Uma verdadeira galáxia de celebridades do mundo inteiro se deslocou para Bayreuth para assistir ao evento: Guilherme I, Imperador da Alemanha; Pedro II, Imperador do Brasil; Luís II, Rei da Baviera; Friedrich Nietzsche e sua irmã Elisabeth; os compositores Franz Liszt, Camille Saint-Saëns, Anton Bruckner, Pyotr Ilyich Tchaikovsky. As últimas obras do compositor tiveram sua estréia neste lugar. Em todos os verões, desde 1876, é organizado o Festival de Bayreuth, cuja procura por ingressos (cerca de 500 mil) para as 30 apresentações anuais resulta numa lista de espera de 8 a 10 anos.

continuidade do espírito trágico ligando o mundo de Édipo Rei ao do Rei Lear, “excluindo ao mesmo tempo a formalidade e o racionalismo dos neoclássicos”<sup>288</sup>.

O distanciamento da mente ocidental do sentido trágico da vida ocorre, não entre Eurípides e Shakespeare, mas depois de Racine, ao final do século XVII, com o triunfo do racionalismo e da metafísica secular iniciado a partir do Renascimento e cristalizado com o *Discurso do Método* de Descartes e os *Principia* de Newton. Após o final do século VII, quando eflúvios multifacetados do pensamento renascentista já fecundavam o embrião do Iluminismo, “conceitos como graça, danação, purgação, blasfêmia ou o encadeamento do ser, implícitos em toda parte da tragédia grega e shakespeariana, perderam sua vitalidade”, tornando-se meras abstrações filosóficas. Depois de Shakespeare e de Racine, “os espíritos mestres da consciência ocidental não são mais profetas cegos, poetas ou Orfeu executando sua arte diante do inferno. Eles são Descartes, Newton e Voltaire. E seus cronistas não são os poetas dramáticos, mas os romancistas da prosa”<sup>289</sup>.

Já foi dito que, apesar do perigo da periodização da história, o Renascimento surgiu da efervescência cultural existente ainda na era medieval (especialmente nos séculos XII e XIII) e, tendo como epicentro a Itália (Florença), marca o início dos tempos modernos no universo da arte; no papel do indivíduo na história e na natureza; na política, na sociedade e no pensamento científico e religioso (Reforma). Em outras palavras, a Renascença estabeleceu novos padrões culturais em diferentes dimensões da vida humana, uma nova visão de mundo.

Numa vertente que ignora a idéia de uma longa Idade Média (Le Goff), se tornou uma espécie de senso comum, considerar a Renascença como o início de um *Salto de Época*, ou como um processo de transição da era medieval para outra fase da civilização ocidental: a Idade Moderna. A Renascença conviveu, de forma simultânea, com um ambiente de redescobertas (vislumbrando possíveis soluções a antigos desafios pertinentes à condição humana) e de novas angústias que continuavam a alimentar um clima de crises e incertezas. Essa ambivalência cultural possibilitou o ressurgimento do pensamento trágico.

Os três séculos que transcorrem do Renascimento, com origem nas cidades-estados da Itália setentrional (século XV) até o Iluminismo (século XVIII) marcam, portanto, profundas alterações na vida e na condição humana. Dentre elas destacam-se a supervalorização da

---

<sup>288</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 111.

<sup>289</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p. 113.

ciência; a visão secular do mundo (preocupação com a vida terrena) oposta à cosmovisão religiosa; o ressurgimento do individualismo de forma radical; o humanismo elevando o homem como a medida de todas as coisas; e uma nova concepção no pensamento político, a partir de Nicolau Maquiavel (1469-1527). Uma das transformações mais relevantes do Renascimento ocorreu no domínio da arte: pintura, escultura, arquitetura, música, poesia, teatro (tragédia e comédia). Acontecimentos e personalidades de grande vulto convergiram para o cenário do Renascimento. Dentre os acontecimentos destacam-se a queda de Constantinopla; o final da Guerra dos Cem Anos (França x Inglaterra); a prensa de Gutenberg e o telescópio de Galileu; os grandes descobrimentos pelos navegadores Magalhães, Pizarro, Colombo e Vasco da Gama; a Espanha ressurgiu pela união de Fernando (Aragão) e Isabel (Castela); os Tudors sucederam o trono na Inglaterra; o renascimento da academia neoplatônica florentina (por Marcilio Ficino), dentre outros.

A relação das principais personalidades ligadas à arte <sup>290</sup> (poesia, dramaturgia e literatura), à filosofia, à ciência e à religião abrange figuras como: Francesco Petrarca (1304-1374), chamado “pai do humanismo” por alguns e “pai da Renascença” por outros; Leon Batista Alberti (1404-1472) com sua obra *Sobre a Pintura* consumou a tendência renascentista da arte em perspectiva; Marsílio Ficino (1433-1499), filósofo italiano que, com sua *Theologia platonica de immortalitate animorum*, expressava o universalismo religioso da Renascença a partir de antigos sábios e filósofos como Zoroastro, Orfeu, Pitágoras, Platão; Thomas More (1478-1535), também humanista, com seu livro *Utopia* considerado o primeiro e mais importante tratado utópico escrito no Ocidente desde *A República* de Platão; Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) com seu *Discurso sobre a dignidade humana*; Erasmo de Rotterdam (c.1466-1536) com *Elogio da Loucura* e *Colóquios*; Nicolau Copérnico (1473-1543), astrônomo, matemático e cônego polonês que, com sua teoria heliocêntrica contida em sua obra-prima *Das revoluções das esferas celestes*, provocou a ruptura com a cosmologia cristã medieval e deu início à Reforma Protestante, uma revolução sem precedentes na visão de

---

<sup>290</sup> No **Renascimento** pontificaram também importantes artistas, pintores, escultores e arquitetos tais como **Giotto di Bondoni** (1266-1337), considerado o precursor da pintura renascentista e da *perspectiva* nas artes plásticas; **Fra Angelico** (1387-1455), através do qual o estilo gótico atingiu seu apogeu em obras como *Anunciação* e *Adoração dos Reis Magos*; **Sandro Botticelli** (1445-1510) com suas obras-primas *A Primavera* e *o Nascimento de Venus*; Donato di Angelo Del Pasciuccio, conhecido como **Bramante**, (1444-1514), um dos melhores arquitetos renascentistas com marcante influência sobre Michelangelo e Rafael; **Albrecht Dürer** (1471-1528), pintor e ilustrador alemão; **Baldasare Castiglione** (1478-1529) com *Il Cortegiano*; **Raffaello Sanzio** (1483-1520) com seus magníficos afrescos *A Escola de Atenas* e *o Casamento da Virgem* dentre outras; **Leonardo Da Vinci** (1452-1519) com *A Última Ceia* e *A Gioconda* ou *Mona Lisa*; **Michelangelo Buonarroti** (1475-1564) com suas esculturas *Davi*, *Moisés* e afrescos como *A Criação de Adão* e *O Juízo Final*, no teto da capela Sistina em Roma, dentre outros.

mundo ocidental; Martinho Lutero (1483-1586) principal mentor da Reforma Protestante; Ulrich Zwingli (1484-1531), líder religioso suíço, um dos três articuladores da Reforma Protestante; Inácio de Loyola (1491-1556), fundador da ordem Companhia de Jesus (jesuítas); François Rabelais (c. 1494-1553) com seu épico-popular *Gargântua e Pantagruel*; Niccolò Machiavelli (1469-1527) que, com seu tratado de política *O Príncipe*, ascendeu à posição de “maior analista de emprego do poder de todos os tempos”<sup>291</sup>; João Calvino (1509-1564), teólogo e humanista francês e líder na Reforma Protestante; Luís Vaz de Camões (1524-1580), considerado como o maior poeta de língua portuguesa, a partir de sua imortal obra *Os Lusíadas* (1572); Michel de Montaigne (1533-1592), com seus *Ensaio*s; Miguel de Cervantes Saavedra (1547-1616) com seu monumental *Don Quixote de La Mancha*; Francis Bacon (1561-1626), estadista e filósofo inglês, criador do empirismo (abordagem indutiva) como base para o avanço da ciência e do método científico como caminhos para a verdade e o conhecimento útil (utilitarismo), com seu *Novum Organum*; William Shakespeare (1564-1616), anteriormente referido, com suas imortais tragédias *Hamlet*, *Macbeth*, *Rei Lear*, *Otelo*, *A Tempestade*, dentre outras, projetou-se como “o maior teatrólogo que o mundo já produziu”<sup>292</sup> reproduzindo a essência do pensamento trágico grego em pleno Renascimento; Galileu Galilei (1564-1642), músico, astrônomo e físico, foi um dos precursores e arquitetos da Revolução Científica (juntamente com Copérnico e Kepler), e uma das maiores expressões do Renascimento que, a partir do século XVII, com seu livro *Diálogo sobre os dois principais sistemas do mundo – ptolemaico e copernicano* (1632), desmontou o modelo cosmológico (geocêntrico) fundamentado em Aristóteles e Ptolomeu da Alexandria e ajudou a forjar a moderna visão de mundo: a cosmologia newtoniano-cartesiana; Johannes Kepler (1571-1630), astrônomo e formulador das três leis fundamentais da mecânica celeste; René Descartes (1596-1650), criador do método cartesiano (derivado do seu nome) e considerado fundador da filosofia moderna com seu *Discurso do método* (1637), ao aplicar o raciocínio matemático às questões filosóficas; Pierre Corneille (1606-1684), com seus dramas trágicos *El Cid* e *Horácio*; Molière (1622-1673) com suas comédias *Don Juan*, *L'école des femmes* e *Le Misanthrope*; Blaise Pascal (1623-1662), cientista e matemático francês que se deu conta dos efeitos da radical transformação cosmológica ocorrida a partir do Renascimento e da Revolução Industrial, por fomentar incertezas e ansiedade, expressas em seu magistral trabalho *Pensamentos*; Jean Racine (1639-1699) com suas tragédias *Andrômaca* e *Fedra*.

<sup>291</sup> JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: paz e Terra, 2001, 2 v. p. 469.

<sup>292</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 229.

### **7.3. Revolução Industrial e Iluminismo: prelúdios da modernidade ocidental.**

A partir da Inglaterra de Bacon e Hobbes,  
da Itália de Copérnico e Galileu, e  
da França de Descartes, a atitude mental com relação  
à ciência e à técnica muda radicalmente.

O Renascimento, a Reforma Protestante e a Revolução Científica ensejam os alicerces para um novo movimento em direção à modernidade (no século XVIII): o Iluminismo. A astronomia de Copérnico, o telescópio e a concepção de razão reforçada por Galileu, o utilitarismo de Bacon, o método de Descartes e a soberania do Estado preconizada por Hobbes impregnaram as perspectivas dos pensadores iluministas do século XVIII.

Os primórdios da moderna visão de mundo eclodiram durante o Renascimento, provocando uma profunda mudança nas dimensões existenciais – política, religiosa, social, econômica, cultural - prevaletentes até então na civilização européia. O resgate de valores da civilização greco-romana foi o ponto de partida. Na dimensão política, o Estado tornou-se cada vez mais fortalecido (soberania) pelo declínio do regime feudal. No plano religioso, a Reforma Protestante enfraqueceu a hegemonia da Igreja Romana na Europa e a Revolução Científica – com a ciência emergindo como a nova crença do Ocidente - estabeleceu uma cisão definitiva entre a fé e a razão, entre a teologia e a ciência: “a ciência substituíu a religião como autoridade intelectual proeminente [...] a razão e a observação empírica substituíam a doutrina teológica e a

revelação da Escritura como principal meio para a compreensão do universo”<sup>293</sup>. Nos domínios do social e do cultural ocorreu uma afluência na classe média que, cada vez mais numerosa e com mais dinheiro, provocou grandes transformações na vida política e cultural impulsionadas pela perspectiva secular (mundana) na literatura e nas diferentes formas de arte. Com a ascensão da classe média e do individualismo, ocorre um deslocamento das questões humanas da esfera pública para a privada. Após o empirismo racional, **a novela**, ligada ao mundo privado da classe média, **substitui a tragédia na moderna cultura urbana**<sup>294</sup>. Na dimensão econômica, o mercado – principalmente após a Revolução Industrial (século XVIII) - assumiria uma posição cada vez mais central e estratégica na vida humana individual e associada.

De uma maneira geral o Iluminismo<sup>295</sup> foi uma evolução da Revolução Científica iniciada em 1543 com a difusão das idéias de pensadores como Copérnico, Galileu, Hobbes, e Descartes, dentre tantos outros.

Assim, em sua essência, o Iluminismo representa um importante movimento intelectual e filosófico ocorrido no século XVIII (chamado de “Século das Luzes”) com raízes na tradição do Renascimento, do movimento humanista e da Revolução Científica. A metáfora

---

<sup>293</sup> TARNAS. R. Ibid, 2000, p. 309.

<sup>294</sup> STEINER, G. Ibid, 2006.

<sup>295</sup> Dentre os **principais filósofos** que podem ser considerados representantes do **Iluminismo** destacam-se: **Francis Bacon** (1561-1626), com *Instauratio magna scientiarum* (Grande restauração) e *Novum organum* (1620); **Thomas Hobbes** (1588-1679), com seu *Leviatã* (1651); **René Descartes** (1596-1650), considerado como um dos “fundadores da filosofia moderna” e uma das figuras chaves da Revolução Científica com sua obra *Discurso sobre o Método* (1637) e *Meditações* (1641); **John Locke** (1632-1704) com *Dois Tratados sobre o Governo* (1690); **Robert Hook** (1635-1703), pai da ciência da microscopia e também fundador do liberalismo; **Isaac Newton** (1643-1727), com *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (1687), uma das maiores obras da física iluminista; Charles Louis de Secondat, conhecido como barão de **Montesquieu** (1689-1755), pensador político, famoso pela articulação da teoria da separação de poderes e cargos governamentais; François-Marie Arquet (1694-1778), conhecido como **Voltaire**, com *Cartas sobre a Nação Inglesa* (1733); **Benjamin Franklin** (1706-1790), cientista, filósofo político, pensador pragmático, escritor, naturalista e inventor que ajudou o estado norte-americano na Declaração da Independência e a Constituição de 1787, além de criar trabalhos na área da mecânica quântica e física clássica (eletricidade); **David Hume** (1711-1776), filósofo, economista e historiador, conhecido pelo seu trabalho na crítica cética à ciência e nas doutrinas avançadas sobre naturalismo e causas materiais; **Jean-Jacques Rousseau** (1712-1778), um dos principais filósofos do Iluminismo autor de *Emílio* (1762), importante obra sobre o pensamento educacional no Iluminismo e do *Do Contrato Social* (1762), que contém o idealismo de um estado democrático, inspirado na antiga *polis* grega, capaz de garantir igualdade para todos, além da defesa da abolição da escravatura e idéias sobre a reforma agrária; **Denis Diderot** (1713-1784) com a publicação da *Enciclopédia* (1751-1765), idealizador da teoria da literatura e da ética trabalhista; e o filósofo idealista alemão **Immanuel Kant** (1724-1804), com sua *Crítica da Razão Pura* (1781) e *Crítica da Razão Prática* (1788); **Adam Smith** (1732-1790), professor de filosofia moral na Escócia que, com sua *A Riqueza das Nações* (1776), formulou a concepção de “livre mercado”, fundamento do pensamento liberal do século XIX; e Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquês de **Condorcet** (1743-1794), colaborador da *Enciclopédia* e autor de *Esboço*, na qual defende a tolerância religiosa e a abolição da escravatura.



da luz para esse movimento (sair das “trevas da ignorância” para ver com clareza à “luz da razão”) se faz presente em quase todos os idiomas europeus: *Enlightenment* (inglês), *Aufklärung* (alemão), *Illuminismo* (italiano), *Les Lumières* (francês), *Ilustración* (espanhol). Com base numa mistura de racionalismo, cientificismo e ironia, os principais pensadores desse movimento entendiam que a razão e a ciência seriam capazes de explicar todas as coisas do universo, em contraposição à Fé.

Neste contexto vale a pena chamar a atenção para a leitura do Iluminismo feita por Adorno e Horkheimer. Poderíamos dizer que eles fazem uma importante releitura desse período, assinalando as contradições nele presentes. “Desencantamento do mundo” é a expressão por eles utilizada para caracterizar o *Aufklärung* (Iluminismo ou Esclarecimento) que, ao assumir e dar consequência ao credo de Francis Bacon - onde poder e conhecimento são tidos como sinônimos – estabeleceu como metas a dissolução dos mitos e a substituição da imaginação pelo saber <sup>296</sup>. Na realidade, a conversão do saber em poder é um dos fundamentos da filosofia de Bacon considerado, desde Voltaire, como “o pai da filosofia experimental”. Ao propor “o casamento feliz entre entendimento humano e a natureza das coisas”, Bacon – na contramão da tradição – elogia a ciência como o fruto magnífico desse glorioso casamento superando, em seu entendimento, “conceitos vãos e experimentos erráticos”. Em seu tratado *In Praise of Knowledge* (1592), Bacon assim se expressa:

A imprensa não passou de uma invenção grosseira; o canhão era uma invenção que já estava praticamente assegurada; a bússola já era, até certo ponto, conhecida. Mas que mudança essa três invenções produziram – uma na ciência, a outra na guerra, a terceira nas finanças, no comércio e na navegação! E foi apenas por acaso, digo eu, que a gente tropeçou e caiu sobre elas. Portanto, a superioridade do homem está no saber, disso não há dúvida. [...] Hoje apenas presumimos dominar a natureza, mas, de fato, estamos submetidos à sua necessidade; se, contudo nos deixássemos guiar por ela na invenção, nós a comandaríamos na prática <sup>297</sup>.

Os pensadores frankfurtianos (Adorno e Horkheimer) consideram que para Bacon, e Lutero “o estéril prazer que o conhecimento proporciona não passa de uma espécie de lascívia” e que, na perspectiva de um saber pragmático, tendo a *técnica* como a essência desse saber que “não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método” o que importa

<sup>296</sup> ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

<sup>297</sup> BACON, F. apud ADORNO e HORKHEIMER. Ibid, 1985, p.19-20.

não é, portanto, a busca de uma “verdade”<sup>298</sup>, mas a “*operation*, o procedimento eficaz [...] em operar e trabalhar e na descoberta de particularidades antes desconhecidas, para melhor prover e auxiliar a vida – o verdadeiro objetivo e função da ciência”<sup>299</sup>.

Um dos primeiros atos do Iluminismo foi a tentativa de determinar a validade da “religião nos limites da razão”, segundo a obra homônima de Immanuel Kant. *Last but not the least*, acrescenta-se o nome do economista escocês Adam Smith (1723-1790) que, com suas obras *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759) e *Investigação sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações* (1776), colocou em evidência a importância do sentimento e das paixões na conduta do homem, além de ter sido o responsável pela criação da economia como ciência e lançado os alicerces para a operacionalização da sociedade centrada no mercado (a *mão invisível* de Deus!!) com duas idéias-força: a divisão e mecanização do trabalho e o entendimento de que a riqueza das nações - e o bem-estar geral da civilização - vem principalmente da *indústria* e não mais da *agricultura*<sup>300</sup>.

Thomas Hobbes, com suas obras *Sobre o cidadão* (1642) e *Leviatã* (1651) e John Locke (1632-1704) com *Dois tratados sobre o governo* (1690) influenciaram profundamente o pensamento político do Iluminismo. Hobbes estabeleceu os fundamentos do Estado moderno ao propor o poder irrestrito de soberano como a forma mais eficaz para refrear as paixões humanas que comprometeriam a ordem social e ameaçariam a vida civilizada. Diz Hobbes que “a *sabedoria* não se adquire pela leitura dos *livros*, mas do *homem*“. Expressa uma visão pessimista da natureza humana ao considerar que “O homem é o lobo do homem” e que “no estado natural em que vivem os homens, a *utilidade* é a medida de direito. O *egoísmo* é uma inclinação natural do gênero humano que é constituído por um perpétuo e inquieto desejo de poder e mais poder que só termina com a morte”. No *Leviatã* Hobbes elege a razão como uma das categorias centrais para regular a vida civilizada: “A razão [...] nada mais é que cálculo (isto é, *adição* e *subtração*) das conseqüências de nomes gerais estabelecidos para *marcar* e

---

<sup>298</sup> Dentre tantas outras relevantes produções artísticas e literárias, abordando o tema da “busca da verdade”, lembramos que o cineasta Sean Penn (1960-) escreveu e dirigiu *Into The Wild* (2007), filme exibido no Brasil sob o título *Na Natureza Selvagem*, inspirado na história real (com requintes do trágico) do jovem Christopher Johnson McCandless, nascido em 1968 (protagonizado por Emile Hirsh) que, após concluir a Emory University, famoso centro universitário em West Virginia, doa suas economias (US\$ 24 mil) para fundos de caridade, renuncia a um “futuro promissor” e parte pelos caminhos do mundo em busca do significado do binômio verdade - liberdade.

<sup>299</sup> BACON, F. apud ADORNO e HORKHEIMER. Ibid, 1985, p.20.

<sup>300</sup> SMITH, A. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

*significar* nossos pensamentos”, além de ser “o último apetite na deliberação e elemento central no instinto de conservação”<sup>301</sup>.

Já Locke via o ser humano como bom e benevolente, em sua essência. Em *Dois tratados sobre o governo* (1690) concebeu o Estado com uma forma de proteger os direitos naturais (vida, liberdade e propriedade) dos cidadãos de tal forma que a autoridade dos governantes – ao contrário da soberania absoluta proposta por Hobbes – estaria subordinada à lei. As idéias de Locke relativas aos direitos naturais, bem como à razão e ao direito de rebelião contra autoridades injustas, inspiraram as revoluções liberais – Revoluções Francesa e Americana - ao final do Século das Luzes e bem como a Thomas Jefferson para justificar a Revolução Americana. Em seu *Ensaio sobre a compreensão humana* (1690), Locke argumentava que “a mente humana é uma lousa em branco, na qual se imprimem as sensações oriundas do contrato com o mundo dos fenômenos. O conhecimento deriva da experiência”<sup>302</sup>.

Apoiados no poder da razão, da ciência e da técnica, os *philosophes* iluministas elaboraram uma teoria do progresso humano acreditando que o avanço gradual do conhecimento levaria, inevitavelmente, à melhoria das condições de sua existência terrena e ao progresso material e moral da sociedade<sup>303</sup>. O pensamento de Adam Smith (apoiado em Bacon e Hobbes), sobretudo em *A Riqueza das Nações* (1776) converteu a economia de mercado em “agência diretora do processo de produção e consumo e a legítima em nome da prosperidade,

<sup>301</sup> HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.27 e 28. Coleção Os Pensadores.

<sup>302</sup> LOCKE, J. apud PERRY, M. Ibid, 1999, p. 304.

<sup>303</sup> Num exercício de ficção, o filósofo e historiador francês Pierre Thuillier (1927-1998) elaborou em seu livro *La Grande Implosion: Rapport sur l'effondrement de L'Occident*, um relatório preparado por um grupo de historiadores, humanistas e poetas (excluindo em especial cientistas e economistas) sobre as condições que estariam por trás dos tumultos da sociedade ocidental na primeira década do terceiro milênio. O livro, publicado em 1996, parecia antever os eventos terroristas, as mortíferas guerras localizadas e a crise no mercado financeiro já registradas nos primeiros oito anos do atual milênio. O grupo entendeu que o Ocidente, no contexto da pobreza espiritual da modernidade, não soube enfrentar a questão fundamental concernente ao significado da vida humana e entrou em colapso “porque tinha perdido o sentido de poesia, pois uma sociedade não é realmente uma sociedade a menos que possa inventar conceitos e mitos ideais que mobilizem energias individuais e que cinjam a alma das pessoas”. O grupo alertou para o fato de que “a combinação de catástrofe iminente e apatia silenciosa é sinistra”, além de denunciar o **culto ao progresso** derivado dos “excessos da administração tecnocrata; do tipo de paranóia entre as elites esclarecidas; do imperialismo irrestrito das instituições econômicas e financeiras; da pesquisa obsessiva voltada para a mecanização e automação; do racionalismo ocidental e da ciência que era parte integrante dele; da incapacidade dos governos em conduzir de forma humanitária os empreendimentos pelos quais eram responsáveis; da falta de imaginação e sensibilidade que caracterizaram todos os partidos políticos; do aumento alarmante do individualismo; dos chamarrizos da cultura de informação e da comunicação, tão louvada por sociólogos e especialistas da mídia; e dos riscos de exploração ou implosão causados pelo crescente número dos marginalizados” (THUILLIER, P. apud HANDY, C. *Além do Capitalismo*. São Paulo: Makron Books, 1999, p. 37).

comprometendo os processos restaurativos da natureza [...] concretizando, como consequência, a situação alarmante da condição humana, além de comprometer a capacidade auto-regenerativa do ecossistema”<sup>304</sup>.

Max Horkheimer denuncia que, no contexto do Iluminismo, a razão foi deslocada da psique humana, onde deveria estar, e transformada num atributo da sociedade, provocando uma profunda socialização do indivíduo na modernidade: uma socialização que parece levar ao desaparecimento do indivíduo por conta de sua própria exacerbação. Critica o conceito moderno da razão e pressupõe que "o antagonismo entre a razão e a natureza está numa fase aguda e catastrófica" e que, no contexto atual da cultura de massas "a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar"<sup>305</sup>.

Para Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982) Hobbes prepara o caminho para a *transavaliação do social*, reduzindo o ser humano "a uma criatura que calcula, tornando impossível distinguir entre vício e virtude", onde a sociedade assume a condição de mentor supremo e, "não surpreendentemente, padecimento é equiparado ao mal, e o prazer ao bem". Se o social se transforma no critério central na ordenação da existência humana, então "os vícios, o orgulho, o egoísmo, a corrupção, a fraude, a ganância, a hipocrisia e a injustiça passam a ser virtudes". Em sua opinião, tanto Hume como Adam Smith reforçam um vínculo entre o social e a moral, onde "aquilo que é social é forçosamente moral", substituindo assim a razão pela socialização, como uma dos alicerces filosóficos da modernidade. Ramos alerta para a inclusão total do ser humano na sociedade de mercado, na qual os valores se tornam *valores econômicos*:

As correntes de pensamento que hoje prevalecem em matéria de ciência social formal, seja em seus termos *estabelecidos* usuais, seja sob os disfarces marxistas e neomarxistas, apoiam-se numa visão sociomórfica, reduzindo o ser humano a nada mais que um ser social. Daí que a plena realização do indivíduo seja entendida como sua total socialização [...]. Por exemplo, a motivação econômica é considerada o traço supremo da natureza humana e a teoria econômica formal afirma que o mercado (grifo nosso) é a categoria fundamental para a comparação, avaliação e o desenho dos sistemas sociais. Não é por acidente que os cientistas sociais estabelecidos recomendam aos países do Terceiro Mundo a prática maciça de certo tipo de esclarecimento organizado, que se destina a ensinar 'a motivação do sucesso'.<sup>306</sup>

<sup>304</sup> RAMOS, A. G. *As confusões em torno do industrialismo*. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 dez. 1981c, p. 5.

<sup>305</sup> HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro Ed. 2000, p. 177 e 187.

<sup>306</sup> RAMOS, A. G. *A Nova Ciência das Organizações: uma reconceituação da Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: FGV, 1981, p.30-33.

À luz dos acontecimentos dos séculos XX e dos primeiros anos do século XXI, fica comprometido o otimismo dos *philosophes* do Iluminismo. O historiador teuto-americano Peter Gay (1923-), inspirado em Max Weber, Adorno e Horkheimer, já colocava tal otimismo em perspectiva, numa vertente bem atual do pensamento trágico. Para Gay, o mundo não seguiu o prognóstico dos *philosophes*: “Os antigos fanatismos revelaram-se mais intratáveis, as forças irracionais mais inventivas [...] os problemas de raça, de classes, nacionalismo, tédio, desespero em meio à fatura emergiram em desafio à filosofia dos *philosophes*. Presenciamos horrores, que os homens do Iluminismo não conheceram nem em pesadelo”<sup>307</sup>.

É preciso, portanto, enfatizar que o Iluminismo como tal expressava uma visão essencialmente otimista do ser humano, e como tal já parece confrontar-se com uma visão trágica da vida. Um dos aspectos vinculados a este otimismo é a crença de que a natureza deva e possa ser totalmente dominada, fazendo também que o ser humano se torne cada vez mais senhor do seu destino.

#### 7.4 A tragédia na modernidade.

A época histórica caracterizada como modernidade assume diferentes e significativas facetas ao longo dos últimos cinco séculos. Desde o Renascimento, passando pelo Iluminismo e a Revolução Científica, a humanidade se viu atrelada a um fio condutor comum, combinando elementos do cientificismo, do racionalismo, da ironia, do utilitarismo, sempre procurando emancipar a humanidade das malhas do divino e da tradição, e sempre procurando tornar o ser humano racional, senhor da natureza e senhor absoluto do seu destino, no contra fluxo do pensamento trágico.

Para o historiador Jacques Barzun (1908 -) o marco inicial da era moderna ocorre em 1517, com a Reforma Protestante, desencadeada por Martinho Lutero (1483-1546). Ela seria a primeira das quatro grandes revoluções que alteraram a cultura, crenças e valores da humanidade: as outras três seriam: a Revolução Monárquica no século XVII, a Revolução Francesa no século XVIII e a Revolução Russa no século XX. A primeira revolução - Reforma Protestante – “induziu milhões de pessoas a mudar as formas de culto à divindade e a concepção do seu destino, além de haver promovido novos sentimentos de nacionalidade; mudado atitudes em relação ao trabalho, privado o Ocidente do seu ancestral sentido de unidade

<sup>307</sup> GAY, P. *The Enlightenment: An Interpretation*, 1966, p. 567, apud PERRY, M. Ibid, 1999, p. 314.

e ascendência comum; e, pela emigração para o novo mundo ultramarino, provocado uma extraordinária ampliação do significado de Ocidente e do *poder* de sua civilização" <sup>308</sup>.

A perspectiva histórica de Hannah Arendt (1906-1975) difere da de Barzun, ao considerar o limiar da era moderna a partir de três grandes eventos: a **descoberta da América**, a **Reforma Protestante** e a **invenção do telescópio**. Os protagonistas desses eventos - os grandes navegadores das expedições que conduziram ao Novo Mundo; Martinho Lutero e Galileu Galilei - ainda pertenciam a um mundo pré-moderno. "Nos três casos os precursores não eram revolucionários; seus motivos e intenções estavam ainda fortemente arraigados na tradição" <sup>309</sup>.

Na realidade, a descoberta de novos continentes foi a primeira modalidade de globalização que, nos dias de hoje, é um referencial da vida humana em seus múltiplos desdobramentos em termos de tempo, espaço e relacionamentos. Já o evento da Reforma Protestante, segundo Max Weber, lançou o Ocidente num processo de mudanças onde a ética de trabalho dos protestantes impingiu uma nova postura existencial do homem perante si mesmo e perante as forças da natureza: era o início do processo de alienação do mundo <sup>310</sup>.

Arendt chama a atenção para o fato de que, a partir da Reforma, "os homens modernos não foram arremessados de volta a este mundo, mas para dentro de si mesmos" Ou seja, uma das principais facetas da era moderna é "a alienação em relação ao mundo e não, como pensava Marx, a alienação em relação ao ego" <sup>311</sup>.

Para Arendt, o advento da Era Moderna rompeu com a harmonia entre *política e liberdade* que, desde a Antigüidade, andavam juntas. Ela aponta duas experiências que, no decorrer do século XX, abalaram essa singular sintonia entre política & liberdade - onde "a política surge no *entre-os-homens*". A primeira experiência remete às formas totalitárias de Estado onde "toda a vida dos homens foi politizada por completo"; e a segunda, ao "monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição", colocando em risco não apenas a

---

<sup>308</sup> BARZUN, J. *Da alvorada à decadência: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Campus, 2002, p.24.

<sup>309</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981, p.261.

<sup>310</sup> WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

<sup>311</sup> ARENDT, H. Ibid 1981 p. 266.

liberdade, mas "a continuidade da existência da humanidade e talvez de toda a vida orgânica na terra" <sup>312</sup>. Em sua reflexão sobre os efeitos das primeiras explosões atômicas, ao final da Segunda Guerra Mundial, Arendt chega a afirmar: "Tem-se duvidado freqüentemente, com alguma razão, de que os homens, vivendo em meio a um processo por eles mesmos desencadeado, que conduz a inevitáveis catástrofes, possam continuar sendo senhores e mestres do mundo que construíram e dos assuntos humanos" <sup>313</sup>. Não estaria aí um dos principais aspectos trágicos do nosso tempo? Esta temática será posteriormente aprofundada no Capítulo III, Item 3: Tragédia, Racionalismo e Técnica.

Franz J. Brüseke considera que falta dimensão trágica ao homem moderno, atrelado à armadilha da racionalização e submetido às visões antropocêntrica e sociocêntrica:

Na manifestação da igreja romana contra a vertente mística dentro de suas próprias fileiras, manifesta-se o processo de racionalização ocidental, que é primeiramente desencantamento, combate à magia e outras formas irracionais de religiosidade. [...] O oposto da racionalidade não é outra racionalidade, o oposto é tudo aquilo que o processo da racionalização sacrificou, identificando-o como mágico, diabólico, louco, paradoxal, inexplicável, absurdo, ilógico, emocional, com uma palavra: *irracional*<sup>314</sup>.

Mas foi somente ao final do século XX que, segundo Eric Hobsbawn (1917-), o mundo contemporâneo se diferencia daquele prevalecente na *belle époque*, em pelo menos três aspectos fundamentais. No primeiro, a Europa, até então centro difusor da civilização ocidental <sup>315</sup>, reparte sua liderança com Estados Unidos, em termos de riqueza, poder econômico e progresso científico-tecnológico. No segundo, com o notável progresso na área dos transportes e comunicações, a *aldeia global* diagnosticada em 1962 por Marshall McLuhan transforma-se num mundo digital globalizado que, combinando internet & fusos horários 'funciona' ao ritmo frenético de 24 horas por dia x 7 dias por semana x 365 dias por ano. Como diz Eric Hobsbawn, "é curioso observar que o comportamento humano privado teve menos dificuldade para adaptar-se ao mundo da televisão por satélite, ao correio eletrônico, às férias nas Seychelles

<sup>312</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968, p.191-192.

<sup>313</sup> ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p.216.

<sup>314</sup> BRÜSEKE, F. J. *Formas irracionais de pensar: o pensamento místico*. *Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar*, n.1, Florianópolis: UFSC, PPGDICH, jun. 2000.

<sup>315</sup> Bauman, ao discorrer sobre a questão do 'eurocentrismo', recorre a Goethe que chamou a cultura européia de *prometéica*, na medida em que a figura mítica de Prometeu usou da astúcia, da arrogância e da ousadia para roubar dos deuses do Olimpo o segredo do fogo e repassá-lo aos humanos (BAUMAN, Z. *Europa: uma aventura inacabada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006).

e ao emprego transoceânico" <sup>316</sup>. A terceira transformação "a mais perturbadora", implica na ruptura entre o passado e o presente <sup>317</sup>, determinando a quebra de elos intergeracionais e a conseqüente deterioração dos tradicionais padrões de relacionamento social.

## CAPÍTULO II - PENSAR A TRAGÉDIA: VARIAÇÕES SOBRE O TEMA.

### 1. O mundo épico como precursor da Tragédia.

A tragédia, tanto pelo seu material mítico como pelo seu espírito, é a herdeira integral da epopéia. É unicamente à sua ligação com a epopéia e não à sua origem dionisiaca que ela deve o seu espírito ético e educador. E, se repararmos que as formas da prosa literária que desempenhavam uma ação educadora mais eficaz – a História e a Filosofia – nasceram e se desenvolveram diretamente da discussão das idéias relativas à concepção do mundo contidas na epopéia, poderemos afirmar, sem mais, que a epopéia é a raiz de toda a formação superior na Grécia.

Werner Jaeger

*Paidéia: A formação do homem grego (1936)*

Na análise da Civilização do Egeu (Capítulo I) ficou caracterizada a posição estratégica do mar Mediterrâneo para os povos precursores da civilização grega: os minóicos (com epicentro na Ilha de Creta), e os micenos (com assentamento inicial no Vale do Peloponeso). A civilização micênica, também conhecida como aqueana, cujo florescimento atingiu a seu apogeu entre os séculos XVII e XII a.C. (quando ocorreu a Guerra de Tróia, com

<sup>316</sup> HOBBSAWN, E. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995, p.24.

<sup>317</sup> Para Eric Hobsbawn, as décadas que se sucederam à Segunda Guerra Mundial provocaram uma transformação no mundo numa intensidade e velocidade superiores a qualquer outro período. Diz Hobsbawn: "Nosso ideal não pode ser o carvalho ou o cedro, por mais majestosos que sejam, e sim o pássaro migratório, igualmente à vontade no ártico e no trópico, que sobrevoa a metade do mundo. O anacronismo e o provincianismo são dois pecados capitais da história, ambos igualmente resultantes de simples ignorância de como são as coisas alhures, o que nem a leitura ilimitada nem o poder da imaginação podem superar. [...] O passado permanece sendo outro país, cujas fronteiras somente podem ser atravessadas pelos viajantes. Porém [...] os viajantes são, por definição, gente que se afasta de sua comunidade" (HOBBSAWN, E. *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 451-452).



Agamenon liderando os micenos), guardou estreitos vínculos com a civilização minóica (cretense) e foi influenciada por povos orientais <sup>318</sup>, a partir de seus intercâmbios comerciais facilitados pelas rotas marítimas que tinham no Mediterrâneo seu principal teatro de operações.

Equipada com uma poderosa marinha mercante, ocasionalmente voltada para a guerra e a pirataria, a civilização micênica enaltecia um *ethos* heróico (épico) que conferia aos seus guerreiros vitoriosos o direito de vida ou morte sobre os vencidos, além de preconizar um referencial de coragem e obsessão pela imortalidade da fama. Os saques de Creta e de Tróia (século XII a.C.) são exemplos dessa *ética*. Quatro séculos mais tarde, Homero, através dos poemas épicos a ele atribuídos (*Iliada* e *Odisséia* <sup>319</sup>) - poemas considerados por historiadores como elementos fundadores da posterior cultura helênica - difundiu o que até então pertencia à tradição oral que transmitiu de, geração em geração, os feitos heróicos dos aqueus (micenos).

Com as invasões dos dórios <sup>320</sup> - um povo com incontestável superioridade bélica, por conta de seus utensílios e armas de ferro - os aqueus (micenos) migraram para as ilhas e as costas da Ásia menor, onde fundaram colônias: jônicas, eólias, éfesos. Lendas e acontecimentos históricos dessa época constituíram o pano de fundo para, séculos mais tarde, constituírem os fundamentos da visão (arcaica) de mundo, ao mesmo tempo imanente - valorizando a atividade

<sup>318</sup> O pluralismo religioso existente na Grécia clássica encerrava, em seu legado, uma ininterrupta interação de rituais e festivais cívicos voltados às divindades do Olimpo, com as populares religiões de mistério (órfica, dionisiaca e eleusiana) que se expressavam através de ritos esotéricos inspirados em tradições orientais (TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000).

<sup>319</sup> O tema central da *Iliada* é o desenrolar da luta entre gregos e troianos (Guerra de Tróia), centrada na cólera de Aquiles contra Agamenon, rei de Micenas e o comandante dos aqueus em Tróia, em decorrência da morte do herói troiano Héctor (ou Heitor, príncipe de Tróia), na defesa de sua cidade e de sua família. Já a *Odisséia* registra as aventuras e o périplo de Ulisses (ou Odisseu), enfrentando perigos e tentações ao longo de 10 anos, numa viagem de regresso ao lar (Ítaca), após participar da Guerra de Tróia. Werner Jaeger (1888-1961) lembra que diversas pesquisas indicam que a *Iliada* é um poema muito mais antigo que a *Odisséia*. Em sua obra *Paidéia*, escrita em 1936, o helenista alemão comenta que enquanto “os heróis da *Iliada*, que se revelam no seu gosto pela guerra e na sua aspiração à honra [...] é impossível imaginá-los vivendo em paz: pertencem ao campo de batalha”, a *Odisséia* está inserida em outro contexto histórico: “pinta a existência do herói depois da guerra, as suas viagens aventurosas e a sua vida caseira com a família e os amigos, inspira-se na vida real dos nobres do seu tempo e projeta-a com ingênua vivacidade numa época mais primitiva [...] o motivo do regresso do herói, o *nostos*, que se liga de modo tão natural à guerra de Tróia, conduz à representação intuitiva e à terna descrição da sua vida na paz. [...] Em vez das grandiosas paixões das figuras sobre-humanas e dos trágicos destinos da *Iliada*, deparamo-nos na *Odisséia* com grande número de figuras de estatura mais humana. Todos têm algo de humano e amável; nos seus discursos e experiências domina o que a retórica posterior apelidou de *ethos*.” (JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 41 e 43).

<sup>320</sup> A invasão dos dórios (uma das quatro etnias que, juntamente com aqueus, os eólicos e os jônicos, formaram o povo grego) no século XII a.C. - a partir do Peloponeso e Creta, no ano de 1150 a.C. - marca o fim da civilização micênica e o início da *Idade das Trevas* que durou cerca de quatro séculos e antecedeu a civilização helênica que surge no contexto das primeiras cidades-estados (século IX a.C.) e da literatura épica de Homero (século VIII a.C.)

humana e a apreensão do mundo natural - e transcendente, representado por uma ordem universal regida por divindades e ligado a um destino (*moira*) que a todos comandava. Uma visão que articulava deuses olímpicos e heróis míticos cultivando e enaltecendo relatos sobre as duas guerras de Tebas, a Guerra de Tróia, numa fusão de elementos das colônias helênicas com culturas orientais. Surgem então as epopéias que, em linguagem poética, enaltecem os feitos heróicos e preparam o futuro advento dos fundamentos científicos e filosóficos que a Grécia conhecerá a partir do século VI a.C.<sup>321</sup>. A epopéia – tendo Homero como o primeiro e poeta épico maior - é, portanto, o marco inicial e referencial da civilização grega primitiva. “Da epopéia, afirma o helenista Werner Jaeger, nos vem a tragédia, a comédia, o tratado filosófico, o diálogo, o tratado científico sistemático, a história crítica, a biografia, a oratória jurídica e panegírica, a descrição de viagens e as memórias, as coleções de cartas, as confissões e os ensaios”<sup>322</sup>.

Na perspectiva de George Steiner, “a *Iliada*<sup>323</sup> é a arte trágica primeira. Aí estão estabelecidos os motivos e as imagens em torno das quais o sentido do trágico se cristalizou por quase três mil anos de poesia ocidental: o encurtamento da vida heróica, a exposição do homem à criminalidade, a queda da Cidade”<sup>324</sup>. O filologista e professor austríaco Albin Lesky também concorda que os primórdios da tragédia estão em Homero, ao considerar a vida como uma cadeia de acontecimentos. Ao considerar que as epopéias *Iliada* e a *Odisséia*, como obras de arte<sup>325</sup>, já contêm os germes do trágico, observa que “o que especialmente eleva a *Iliada* à categoria de grande obra de arte, o que a levanta acima do típico estilo épico e faz com seus autores dêem os primeiros passos em direção à tragédia não é a formação da cadeia, mas o encadeamento dos acontecimentos, das personagens e das suas motivações”<sup>326</sup>.

<sup>321</sup> SOUZA, J. C. (org.) *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

<sup>322</sup> JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 64.

<sup>323</sup> Sob a direção do cineasta Wolfgang Petersen (1941-) *Troy* (2004) levou para o cinema parte do mundo épico da *Iliada*, com Brad Pitt (1963-) protagonizando o herói Aquiles; Eric Bana (príncipe troiano Heitor); Orlando Bloom (príncipe Paris); Diane Kruger (a bela Helena); Sean Bean (Ulisses); o veterano Peter O'Toole (1932-) como rei Priamo; Julie Christie (Tétis); Brian Cox (Agamenon).

<sup>324</sup> STEINER, G. Ibid, 2006, p.2.

<sup>325</sup> “A arte, disse Picasso, sopra e remove as teias diárias da alma [...] e coloca o resto de nossa vida em perspectiva” (HANDY, C. *Além do capitalismo*. São Paulo: Makron, 1999, p. 103).

<sup>326</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 24.

É importante também registrar que as duas magistrais obras atribuídas a Homero – *Iliada* e *Odisséia* - ajudaram a moldar o espírito e a religião dos gregos. Na Antiguidade grega, a religião com seus mitos e ritos, guardava vínculos estreitos com o sentido comunitário existente em suas múltiplas cidades-estado. Na realidade, ao contrário das religiões monoteístas (tradição judaico-cristã), a religião grega “não era uma sùmula metafísico-ética como a judaica e a cristã e sim um conjunto, não muito sistemático, de mitos <sup>327</sup> entendidos como relatos expressivos, mas não literalmente verdadeiros, de ocorrências ou princípios fundamentais. Essa religião, poeticamente descritiva e alegórica e não ontologicamente postulativa nem eticamente prescritiva, era também uma religião de integração social e por isso ritualística” <sup>328</sup>.

Para Heródoto (c.485-420 a.C.), o mundo espiritual dos gregos bem como seu pensamento foram forjados sob forte influência de Homero (sec. VIII a.C.) e de Hesíodo (sec. VIII a.C.). No caso de Homero, as epopéias *A Iliada* e a *Odisséia* (a ele atribuídas) representaram e projetaram os deuses do Olimpo como dotados da mais exuberante beleza, dignos de admiração e responsáveis pelo triunfo da ordem, da beleza e do direito sobre o mundo bárbaro, como a força bruta e o horror. Ao contrário dos hebreus, dos cristãos e dos muçulmanos - para os quais só existe o seu próprio único e verdadeiro Deus - os gregos honram seus deuses sob aspectos e nomes diferentes. “Mesmo quando, no princípio da tragédia ática, as forças tenebrosas recuperam a importância e novamente se agita o obscuro sentido do horror, são sempre os deuses do Olimpo que continuam dando seu estilo e o tom à grande arte: até mesmo Ésquilo, mais de uma vez, toma a vitória dos deuses do Olimpo sobre os antigos demônios <sup>329</sup> como matéria de suas criações poéticas, levando, assim, a ação de seus dramas a uma solução harmoniosa” <sup>330</sup>. Os deuses do Olimpo, juntamente com os heróis e mitos do mundo épico, sobreviveram nas obras de arte desde a Antiguidade. Para os gregos a própria existência humana espelhava-se e adquiria sentido nos deuses, mitos e heróis criados a partir do mundo retratado por Homero e Hesíodo.

<sup>327</sup> Para Jaeger o mundo épico é, em sua própria natureza, um mundo ideal, representado no pensamento grego daquela época pelo **mito**, de tal modo que em Homero constata-se uma íntima conexão entre epopéia e mito através do uso de exemplos míticos para todas as situações imagináveis da vida, encerrando no âmago dos mitos uma validade universal. Diz Jaeger que “os mitos e as lendas heróicas constituem um tesouro inesgotável de exemplos e modelos da nação, que neles bebe o seu pensamento, ideais e normas para a vida” (JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 68).

<sup>328</sup> JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p.6.

<sup>329</sup> A palavra “demônio” (do grego *daimónion*) não tinha, em sua origem, nenhuma conotação maligna. Nas culturas orientais, demônios seriam todas as criaturas tidas como místicas ou espirituais tais como fadas, anjos, gnomos. Em seu sentido original representava um “ser sobrenatural intermediário entre a divindade e o homem”. Seu caráter diabólico – “espírito mau”, só ocorreu a partir do Velho Testamento (SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.34.)

<sup>330</sup> SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

Werner Jaeger chega a afirmar que “a épica é por natureza um mundo ideal, e o elemento de idealidade está representado no pensamento grego primitivo pelo mito” <sup>331</sup>. Neste mundo ideal ocorre uma íntima conexão entre deuses, mitos e heróis, de tal forma que é freqüente, na poesia épica de Homero, a utilização de exemplos míticos para um amplo espectro de situações imagináveis na vida humana. Ao destacar a tendência idealizante do estilo épico, Jaeger considera que campeia nas descrições épicas tanto “o emprego dos epítetos” como, de forma acentuada, “um tom ponderativo, enobrecedor e transfigurante” de modo a suprimir do mundo épico “tudo quanto é baixo, desprezível e falho de nobreza” <sup>332</sup>.

Bruno Snell (1896-1986) evoca uma série de “sonoros epítetos” ostentados pelos nomes dos deuses em Homero, tais como: “longínquo e dardejante Apolo”; “Zeus reunidor de nimbos”; “Atenas dos olhos de coruja”; “Hera dos olhos bovinos”; “Apolo e Atena como os deuses belos e grandes”; “Zeus, senhor do Olimpo, rei dos imortais e pais dos deuses e dos homens” dentre tantos outros <sup>333</sup>.

Já para Nietzsche os deuses gregos reverenciados por Homero exaltavam o triunfo da existência humana, um sentimento exuberante de vida, de tal forma que os mitos, deuses e heróis épicos refletiam “uma religião da vida, não do dever, da ascese ou da espiritualidade”. Referindo-se ao caráter epicurista dos deuses do mundo olímpico, Nietzsche, em seu texto sobre “*A Visão Dionisiaca do Mundo*”, escrito em 1870, aos 25 anos, considera que “tais entidades não foram inventadas certamente pelo ânimo (*Gemüt*) abalado pela angústia: não foi para voltar as costas à vida que uma genial fantasia projetou suas imagens no azul” <sup>334</sup>. Aos deuses homéricos, segundo Nietzsche, não era atribuída a existência do mundo nem mesmo a responsabilidade pela condição humana. Eles eram também submetidos ao tenebroso poder da **μοῖρα** (moira, destino) que levou “Aquiles a morrer cedo e Édipo a um pavoroso matrimônio” <sup>335</sup>, um mundo que deveria ser ocultado pelas luminosas figuras de Zeus, de Apolo, de Hermes e outros deuses olímpicos.

---

<sup>331</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p.68.

<sup>332</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 69.

<sup>333</sup> SNELL, B. Ibid 2005 p. 34.

<sup>334</sup> NIETZSCHE, F. W. *A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 15.

<sup>335</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid 2005, p.16.

Nietzsche chama atenção para um credo da mais rara sabedoria existente nos tempos homéricos: a submissão dos deuses ao destino e à necessidade <sup>336</sup>. “Ver sua existência, tal como ela é inelutavelmente, em um espelho transfigurador e proteger-se com esse espelho contra a medusa – essa foi a genial estratégia da ‘Vontade’ helênica para poder viver”. Não é por acaso que “o homem moderno anela por aquele tempo em que ele acredita ouvir o uníssono completo entre o homem e a natureza <sup>337</sup>, por isso o helênico é a palavra-chave para todos os que têm de procurar brilhantes protótipos para a sua afirmação consciente da Vontade” <sup>338</sup>.

Numa outra vertente de pensamento, Hannah Arendt, em sua análise sobre a tradição <sup>339</sup>, destaca o mundo homérico grego – anterior à *polis* - como uma das experiências políticas do mundo ocidental que permanecem “ao desabrigo no pensamento político tradicional”. Lembra que o historiador grego Heródoto (c.485-420 a.C.) escreve não apenas para

<sup>336</sup> Todo **destino**, em sua inevitabilidade, tem vinculação com a **necessidade**. Na perspectiva da ciência moderna é fundamental que o ser humano conheça as leis da natureza para, dominá-la e tomar medidas preventivas. Aí reside um dos ensinamentos de Francis Bacon (1561-1626) que preconizava “ver e conhecer para prever”, ou seja, dominar (e prevenir) a natureza através do conhecimento da mesma. No entanto, na **tragédia**, a necessidade assume uma dimensão enigmática ao ser humano. O caráter da tragédia é inelutável no que tange ao conhecimento e à necessidade. A tragédia ultrapassa o campo do conhecimento na medida em que o destino é decidido de forma aleatória ao ser humano, por forças divinas. Ou seja, para os gregos do período trágico o destino é algo desconhecido (aleatório) pelo ser humano que não consegue acessar à vontade de quem decide (os deuses). Na *Iliada*, por exemplo, o sentimento do trágico já se manifesta na determinação do herói mítico Aquiles de vingar a morte de seu amigo Pátroclo, apesar de saber que após a morte de seu carrasco (Heitor) pagará um preço cobrado pelo destino: sua própria morte.

<sup>337</sup> Na Grécia antiga, o homem se concebia como parte integrante da “*physis*” (a natureza, o céu, a terra, as rochas, as plantas, os animais, o homem e a história humana como obra dos homens e dos deuses) ao contrário da abordagem antropocêntrica exaltada com maior vigor a partir do Iluminismo. O helênico se considerava apenas mais um dentro do cosmo e por isso não poderia decidir a respeito da própria natureza humana. A partir do advento da ciência moderna e do humanismo com sua visão antropocêntrica, a partir de Francesco Petrarca (1304-1374) e intensificado no Renascimento tendo como principais vertentes o cientificismo moderno de Francis Bacon (1561-1626), as descobertas telescópicas e a moderna concepção astrofísica do mundo idealizada pelo italiano Galileu Galilei (1564-1642), e o moderno relativismo derivado do físico britânico Isaac Newton (1643-1727), ocorreria, de forma mais definitiva, a cisão entre homem e natureza. Hannah Arendt (1906-1975) considera que a descoberta do telescópio por Galileu o projetou como “o autor do evento crucial da era moderna”, resultando na alienação do mundo e na alienação da Terra. Esta última “tornou-se e continua sendo até hoje a característica da ciência moderna” (ARENDT, H. *A condição humana*. São Paulo: USP, 1981, p. 277 e 285).

<sup>338</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid 2005, p.17.

<sup>339</sup> Em sua análise sobre a **tradição** do pensamento político ocidental Hannah Arendt comenta que “o início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio dos homens em um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das idéias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser 'realizada' unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de 'sociedade', através da emergência de 'homens socializados' (*vergesellschaftete Menschen*)” (ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 1968, p. 43-44).

salvar do esquecimento e da efemeridade a cultura do mundo épico, conferindo maior permanência, através dos tempos, dos feitos grandiosos dos heróis míticos. “Aquiles, por exemplo, precisava do poeta – não o profeta, mas o vidente – cujo dom divino vê no passado o que é digno de ser contado no presente e no futuro. Esse passado da Grécia anterior a polis é a fonte do vocabulário político grego que ainda sobrevive em todas as línguas européias”<sup>340</sup>.

**Figura 30:** Ulisses (Odisseu) amarrado e com ouvidos tampados resiste ao canto (mortal) das sereias.



*Ulisses e as Sereias* (1909), por Herbert James Draper (1863–1920), óleo sobre tela, Ferens Art Gallery (Inglaterra).

A cultura helênica é formada por uma dupla vertente: a mitológica (o cerne do mundo épico) e a racional. Como já foi dito, Hédio Jaguaribe<sup>341</sup> entende que, desde Homero, já se encontra o embrião do pensamento racional grego: em suas vertentes instrumental

<sup>340</sup> ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 90-91.

<sup>341</sup> JAGUARIBE, H. *Ibid*, 1981.

(dimensões econômica, política, militar e técnica) e ordenadora (reflexões éticas). Mas, bem além desse processo embrionário do pensamento racional, o mundo de Homero abriga, em toda plenitude, a dimensão mito – poética da cultura helênica. Na história da Antiguidade grega, as épocas do *mythos* e do *epos* (a palavra, no mundo épico de Homero) antecedem, portanto, à do *logos*, apesar de haverem coexistido em diferentes magnitudes e períodos.

No mundo retratado por Homero <sup>342</sup>, a coragem, a sagacidade, a habilidade, a força, a nobreza, a competição e outras virtudes de seus heróis épicos eram veneradas ao lado do significado metafórico dos deuses e dos mitos. Na verdade, os mitos eram o corpo vivo de um significado sublime e ideal, através de uma linguagem que refletia e iluminava os processos essenciais da vida e da natureza.

São precisamente os mitos do mundo épico que, já na segunda metade do século VIII a.C., constituem o ponto de partida da *Teogonia* de Hesíodo (sec. VIII a.C.) <sup>343</sup> que os entrelaça e os enriquece traçando uma apresentação e genealogia das divindades, sob o postulado de que tudo tem uma origem. Nesta obra, já se notam resquícios do pensamento racional em seu entrelaçamento com as cosmogonias filosóficas. Hesíodo mostra que primeiro teve origem o *Caos* (abismo sem fundo), em seguida a *Terra* e o *Amor* (Eros), que é o criador de toda a vida. De *Caos* surge a *sombra*, constituída em um par: *Érebo* (personificação da escuridão

---

<sup>342</sup> Em sua *Odisséia* (em grego Οδύσσεια), Homero relata a epopéia de Ulisses (termo latino para seu herói épico Odisseu) que após permanecer por 10 anos em Tróia, levou outros 10 anos singrando oceanos (Figura 30), sujeito a inúmeras vicissitudes e privações (em muitos episódios sua vida esteve por um fio), antes de retornar à sua terra natal, a ilha rochosa de Ítaca, e ao convívio com sua esposa Penélope e seu filho Telêmaco. Escrita provavelmente ao final do século VIII a.C. este poema épico é formado por 24 cantos. De certo modo, é uma continuação da *Iliada*, também atribuída a Homero, onde emerge com maior vigor uma concepção mais coerente e ordenada do “governo dos deuses” para usar uma expressão de Werner Jaeger.

<sup>343</sup> **Hesíodo** (em grego, Ἡσίοδος), foi um genial poeta que nasceu, viveu e faleceu em Ascra, na segunda metade do século VIII a.C. Sua biografia, narrada em seus poemas, indica sua origem rural quando seu pai, após ver arruinado um pequeno negócio voltado à navegação, dedicou-se ao cultivo da terra, em Ascra, na Beócia. Ao morrer, o pai deixou as suas terras para Hesíodo e seu irmão Perses. Na partilha dos bens, Hesíodo sentiu-se prejudicado pelo irmão, que teria subornado os juízes. Esta polêmica com o irmão é o ensejo para a composição de uma de suas grandes obras: *Os Trabalhos e os Dias*. Além do trabalho rural – glorificado por Hesíodo como “qualidades de valor eterno para a formação do Homem grego” (JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 85) – tornou-se, sob a inspiração das musas, um poeta popular, conforme relato em sua *Teogonia*, onde construiu uma genealogia completa dos deuses e ressalta, em sua representação mítica, os três elementos essenciais para uma doutrina racional do devir, quais sejam: “O **Caos**, espaço vazio; a **Terra** e o **Céu**, fundamento e dossel do mundo, separados pelo Caos; e **Eros**, a força originária criadora e animadora do Cosmos [...] uma idéia especulativa original e de enorme fecundidade filosófica (JAEGER, W. Ibid, 2001, p. 94). A *Teogonia* de Hesíodo – uma ousada inovação na interpretação dos mitos e personagens da epopéia homérica - abrirá caminho para as cosmogonias filosóficas posteriores.

mais profunda que o manto da noite eterna) e a *Noite*. Da *sombra*, surge outro par: *Éter* e a *Luz* (do dia). *Terra* dará nascimento ao céu, às montanhas e ao mar. Em seguida, é apresentado o nascimento dos *filhos da luz*, dos *filhos da sombra* e da descendência da *Terra* até o momento do nascimento de *Zeus* e de seu triunfo sobre seu pai, *Cronos*. Começará então a era dos olímpicos.

A *Teogonia* enumera três gerações de deuses: a do *Céu*, a de *Cronos* e a de *Zeus* (esta geração é a dos olímpicos). A interpolação dos episódios de Prometeu e Pandora na sequência da *Teogonia* justifica a condição humana: Prometeu rouba o fogo divino para dá-lo aos homens e isso atrai a ira de Zeus, que o condena à tortura de ter o fígado eternamente devorado por uma ave. Para os mortais, o castigo não foi menor: é determinada a criação de um ser à imagem e semelhança das deusas imortais que dará um presente em nome dos olímpicos aos mortais: Pandora – a mulher. Epimeteu, irmão de Prometeu, recebe o presente, (Pandora) que leva consigo uma jarra (Caixa de Pandora) que ao abri-la deixa escapar todas as mazelas do mundo conseguindo aprisionar, dentro da jarra, apenas a esperança. Dessa forma, Hesíodo apresenta uma visão pessimista da humanidade, admoestada e perseguida por deuses do Olimpo, além de caracterizar o gênero feminino como “raça maldita de mulheres, terrível flagelo instalado no meio dos homens mortais”<sup>344</sup>.

Se o mito de Prometeu remete à idéia de um trabalho exaustivo, Hesíodo ilustrou, em sua obra *Os Trabalhos e os Dias*, a idéia de justiça, através de outro mito: o das idades (ou das raças). Segundo este mito, a primeira idade da humanidade corresponde à *raça de ouro*, imune a cuidados e sofrimentos. Em seguida surge a *raça de prata*, na qual, após uma longa infância de 100 anos, os indivíduos recusam-se a oferecer culto aos imortais e são transformados em gênios inferiores. Surge então a *raça de bronze*, na qual indivíduos violentos e fortes, munidos de armas de bronze, acabam se aniquilando mutuamente e transportados para o Hades “sem deixar nome sobre a terra”. A próxima é a *raça dos heróis*, aqueles que combateram em Tebas e Tróia, para os quais Zeus reservou uma morada feliz na Ilha dos Bem-Aventurados, onde vivem distantes dos mortais. Advém finalmente a *raça de ferro* – correspondente ao tempo da existência de Hesíodo – fustigado por angústias, misérias e fadigas em meio a dias terríveis quando “o pai não mais se assemelhará ao filho, nem o filho ao pai; o hóspede não será mais caro a seu hospedeiro, nem o amigo a seu amigo, nem o irmão a seu irmão”<sup>345</sup>.

<sup>344</sup> HESÍODO, apud SOUZA, J. C. Ibid 2000, p. 13.

<sup>345</sup> HESÍODO, apud SOUZA, J. C. Ibid, 2000, p.13.



Pode-se afirmar com Homero que “a noção de virtude (*areté*), ainda não atenuada por seu posterior uso puramente moral, significava o mais alto ideal cavaleiresco aliado a uma conduta cortesã e ao heroísmo guerreiro” e que em seu sentido mais abrangente designava, além da excelência humana (geralmente associada aos nobres, aos aristocratas), “a superioridade de seres não humanos, como a força dos deuses ou a rapidez dos cavalos nobres” <sup>346</sup>. A ética aristocrática do mundo de Homero, no mundo épico, estaria fundamentando, três séculos mais tarde, o pensamento ético e filosófico de Platão e Aristóteles.

Nessa antevisão, as epopéias tanto descrevem um mundo luminoso, onde os valores da vida são exaltados, como representam também o avanço de um processo de racionalização e laicização da cultura, que conduzirá à visão filosófica e científica de um universo governado pela razão: dois séculos mais tarde o filósofo pré-socrático Heráclito de Éfeso fará de Zeus um dos nomes do *Logos*, a razão universal. Em *Contra os Matemáticos*, o médico e filósofo Sexto Empírico (c. sec. II d.C.) alude à razão (*logos*) como critério de verdade divina, comentando que “más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, na medida em que possuem almas bárbaras. A razão (*logos*) é o juiz da verdade, mas não a mais próxima e melhor, mas apenas a divina e universal”. Lembra Homero (sec. VIII a.C.), Arquíloco (c. 680-645 a.C.) e Eurípides (c. 485-406 a.C.) como autores que vinculavam Zeus ao *logos*. O primeiro destacava Zeus, em sua *Odisséia*, ao afirmar; “Tal é a mente dos homens sobre a terra, que lhe manda cada dia o pai dos homens e dos deuses”. Arquíloco afirmava que “os homens pensam de acordo com o que Zeus traz cada Dia” e o trágico Eurípides dizia nas *Troianas*: “Quem quer que sejas, em lugar difícil de se ver, ó Zeus, necessidade da natureza ou mente dos mortais, eu te dirijo uma prece” <sup>347</sup>.

Uma ilustração da interação do mundo dos deuses com o dos humanos pode ser encontrada na análise da *Iliada* por Bruno Snell, sobre a contenda entre Agamenon e Aquiles, com a intervenção da deusa Atena. Snell comenta o processo de reflexão e decisão por parte de Aquiles, após ser provocado por Agamenon e aconselhado por Atena. Observa também que, nesta obra, atribuída a Homero, “toda vez que o homem, depois de haver refletido, toma uma decisão, sente-se impelido a isso pelos deuses” <sup>348</sup>, tendo em vista que, no mundo épico, o homem ainda não se sente promotor da própria decisão; isso só viria a ocorrer dois séculos após, na tragédia, o que viria a ser uma das diferenças marcantes entre épica e tragédia. A cena da *Iliada* que descreve Atena dirigindo-se ao mortal Aquiles - “Eu venho do céu para aplacar teu

<sup>346</sup> SOUZA, J. C. Ibid, 2000, p. 9.

<sup>347</sup> SEXTO EMPÍRICO apud SOUZA, J. C. Ibid, 2000, p. 86.

<sup>348</sup> SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001, p.30.

desdém, se quiseses, segue-me” - e a convicta resposta de Aquiles - “Mesmo quando estamos irados, convém seguir os deuses” <sup>349</sup> - ensejam o seguinte comentário:

“Todo homem primitivo se sente ligado aos deuses e ainda não conquistou a consciência de sua própria liberdade. Os gregos foram os primeiros a romper esses laços de dependência, instaurando assim as bases para a nossa civilização ocidental. [...] Na cena lembrada, Atena intervém exatamente onde se manifesta um verdadeiro mistério: não apenas algo insólito, e sim o milagre do irromper da espiritualidade no mundo das aparências, ou seja, o mistério que interessa a Descartes. Até mesmo a imprescritibilidade desse mundo do espírito, que ao tempo de Homero é ainda desconhecido, é, por assim dizer, interceptada pela fé no divino; uma sensação certa e clara do que é natural, uma sensibilidade, poder-se-ia dizer, da razão, permite que em Homero a intervenção dos deuses ocorra exatamente naqueles casos em que o espírito, a vontade e o sentimento, o sentido do acontecer tomam uma nova direção” <sup>350</sup>.

Após essa caracterização do ser humano na epopéia (Snell), convém retomar duas outras concepções que ligam o mundo épico ao da tragédia. Werner Jaeger considera a tragédia como “herdeira integral da epopéia” tanto por seu conteúdo mítico quanto por “seu espírito ético e educador”, refutando assim, como já dizíamos, sua origem dionisiaca, numa concepção totalmente contrária à de Nietzsche, como veremos mais adiante. Embora admita que o êxtase dos atores na tragédia se inspirava em elementos do culto a Dioniso, que exercia forte influência junto aos espectadores para compartilharem como realidade vivida a dor humana, Jaeger considera que “o impulso dionisiaco convinha mais aos dramas cômicos, satíricos e burlescos, que subsistiam, ao lado da tragédia, como manifestação da antiga forma das representações dionisiacas e que o povo continuou a exigir após cada trilogia trágica” <sup>351</sup>. Para o autor do clássico *Paidéia*, só a epopéia homérica pode se comparar à tragédia no que tange à capacidade de todo o humano na poesia grega. Em suas palavras: “Apesar da grande fecundidade da literatura, nos séculos intermediários, só a epopéia iguala à tragédia quanto à riqueza do conteúdo, à força estruturadora e amplitude do seu espírito criador. É como se o renascimento do gênio poético da Grécia se tivesse mudado da Jônia para Atenas. A epopéia e a tragédia são como duas grandes formações montanhosas ligadas por uma série ininterrupta de serras menores” <sup>352</sup>. Apesar do fruto da tragédia se alimentar de todas as raízes do espírito

<sup>349</sup> HOMERO, apud SNELL, B. Ibid, 2001, p. 31.

<sup>350</sup> SNELL, B. Ibid, 2001, p. 31.

<sup>351</sup> JAEGER, W. Ibid 2001 p. 294.

<sup>352</sup> JAEGER, W. Ibid 2001 p. 287.

helênico, sua raiz pivotal penetra na substância originária de toda a poesia e da mais alta vida do povo grego, qual seja, no mito.

Num outro extremo desta questão envolvendo o mundo épico e a tragédia, está Nietzsche para quem Dioniso <sup>353</sup> é o herói trágico por excelência de tal forma que outras figuras míticas da Grécia antiga - Prometeu, Édipo, Agamenon, Clitemnestra, Orestes, dentre outros - não passam de máscaras desse herói original (Dioniso), deus do vinho e da embriaguês. Para Nietzsche, o mundo épico retratado por Homero refletia certa ingenuidade movida pela ilusão apolínea. Ele chegou até mesmo a denominar Homero como “o artista ingênuo”. Já o homem dionisiaco, enaltecido pelos três grandes tragediógrafos (Ésquilo, Sófocles e Eurípides), teria semelhança com Hamlet: “é o verdadeiro conhecimento, a visão da horrível verdade, que

---

<sup>353</sup> **Dioniso**, Diónisos ou Dionísio (do grego Διόνυσος ou Διόνυσος) era o deus grego - equivalente ao deus romano Baco - das festas, do vinho, da música do lazer e do prazer. Filho de Zeus e da princesa Sêmele, foi o único deus filho de uma mortal. Hera - irmã e esposa de Zeus, considerada deusa do casamento - enciumada por mais uma traição de Zeus, instigou Sêmele a pedir ao seu amante (Zeus) que viesse ter com ela vestido em todo seu esplendor, no que foi atendida. Zeus colocou suas maravilhosas vestes e o corpo mortal de Sêmele não suportando todo aquele esplendor, virou cinzas. Assim, Dioniso passou parte de sua gestação na coxa de seu pai. Quando completou o tempo da gestação, Zeus o entregou em segredo a Ino (sua tia) que passou a cuidar da criança com ajuda das Driades e das ninfas, bem como de um ser estranho e divertido chamado Sileno (**Figura 31**), que se tornou seu pai adotivo. As encostas do monte Nisa eram cobertas por viçosas vides, de onde pendiam maduros cachos de uva. Dioniso, sob orientação de Sileno, colheu alguns desses cachos, espremeu-lhes as frutinhas em jarros. Ao ver a bebida, Dioniso encheu-se de encanto por suas cores, nuances e pela forma como brilhava ao sol, ao mesmo tempo em que sentia o aroma frutado que exalava dos jarros à sua frente. Quando a bebida tocou seus lábios, sentiu a maciez do corpo do vinho e percebeu seu sabor único, suave, embriagador. De tão alegre, Dioniso (**Figura 32**) fez com que todos os presentes brindassem com suas taças, e ao som do brinde pôde ser ouvido por todos os campos daquela região (na Ásia): o vinho acabava de nascer. Dioniso passou a abençoar e a proteger todo aquele que produzisse bebida tão divinal, sendo adorado como deus do vinho e da alegria. As mulheres que o seguiam como loucas, bêbadas e desvairadas se dava o nome de *bacantes*. É considerado também o deus protetor do teatro. Em sua honra faziam-se ditirambos na Grécia Antiga e festas dionisiacas. Ao reinar sobre as zonas turvas e fronteiriças do ser – pela música, dança, vinho e embriaguês – Dioniso revela, segundo alguns autores, o lado mais obscuro do ser humano e o êxtase do prazer efêmero. É também considerado como símbolo da liberdade sem preconceitos. Dioniso representa, ao lado de Apolo, uma das figuras polares para a compreensão da Tragédia Ática

sobrepuja todo motivo que impeliria a agir, tanto em Hamlet quanto no homem dionisiaco. [...] Na consciência da verdade contemplada uma vez, o homem vê agora, por toda parte, apenas o susto ou absurdo do ser, entende agora o que há de simbólico no destino de Ofélia, conhece agora a sabedoria do deus silvestre Silenos: sente nojo”<sup>354</sup>.

Para o jovem Nietzsche a epopéia homérica representa a cultura olímpica sob a forma poética entoando “o canto de vitória sobre os pavores do combate dos titãs”. Com a tragédia, ressalta o filósofo, a cultura olímpica sucedeu a uma visão de mundo mais profunda na qual os mitos homéricos renascem de tal forma que “a verdade dionisiaca toma para si todo o reino do mito como simbolismo do seu conhecimento e enuncia este conhecimento, em parte no culto público da tragédia, em parte nas práticas secretas das celebrações dos Mistérios, mas sempre com o antigo invólucro mítico”<sup>355</sup>.

Albin Lesky, por sua vez, defende ambas as matrizes: a indissolúvel vinculação entre a tragédia e o culto de Dioniso, bem como o mito dos heróis épicos, como forças vivas que impulsionaram o desenvolvimento do drama trágico tanto em sua dimensão artística como em seu conteúdo<sup>356</sup>.

Enquanto os deuses homéricos, dentro do espírito nobre da epopéia, “transmitem a nós, homens da posteridade, a imagem de um mundo contemplado maravilhosamente em seus poderes vivos, exigem veneração e, em troca, podem ser senhores bem sociáveis, quando lhes apraz”; ao deus Dioniso “não bastam orações e sacrifícios; ele quer o homem inteiro, arrasta-o para o horror do seu culto e, pelo êxtase, eleva-o acima de todas as misérias do mundo”<sup>357</sup>.

Por mais que possamos ver diferenças entre os autores que perscrutam sobre a origem da tragédia, podemos pelo menos afirmar que foi através do culto a Dioniso, elevado a uma dimensão religiosa (Nietzsche), alimentado pelo conteúdo mítico contido na epopéia homérica (Jaeger) que surgiu a tragédia grega. Como deus do vinho e incitador de um culto orgiástico, Dioniso – tanto na perspectiva de Nietzsche como de Lesky – arrebatava o homem da instabilidade de sua própria existência e o arrasta para o cerne da vida, levando-o a conquistá-la e reverenciá-la de forma incitante e arrebatadora. Nele, em Dioniso, e no mundo plasmado por

---

<sup>354</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 9. Coleção Os Pensadores.

<sup>355</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid, 1983, p.10.

<sup>356</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

<sup>357</sup> LESKY, A. Ibid 2003 p. 74.

Homero, repousam os mais profundos fundamentos das origens da tragédia, tema a ser contemplado a seguir.

**Figuras 31 e 32:** Sileno e Dioniso (deus do vinho, do teatro e fonte original da tragédia grega).



*Drunken Silenus* (c. 1618) de Pieter Pauwel Rubens (1577–1640) – tela acima à esquerda; *Jovem Baco* (c. 1590), de Michelangelo Caravaggio (1571–1610), à direita.

## 2. As origens e antecedentes da tragédia.

"O que significa, entre os gregos da melhor época, da mais forte, da mais valorosa, o *mito trágico*? E o descomunal *fenômeno do dionisíaco*? O que significa, dele nascida, *a tragédia*? [...] Do sorriso desse Dioniso nasceram os deuses olímpicos, de suas lágrimas os homens"

Friedrich Nietzsche

*O Nascimento da Tragédia: Tentativa de Autocrítica (1888)*

**Figuras 33 e 34:** Representações artísticas de Apolo e Dioniso.



**Apolo e as Musas** de Nicolas Poussin (1594–1665)



**Dionísíacas rurais**

O helenista Jean Pierre Vernant condiciona o resgate das origens – ele prefere chamar de antecedentes – da tragédia grega (do grego antigo τραγῳδία), a um tipo peculiar de experiência humana ligada ao contexto espacial e temporal da civilização helênica, contexto profundamente vinculado a um mundo espiritual (contexto mental) próprio daquela civilização ao final do século VI a.C. Esse contexto levava em conta um universo humano de significações tais como: “conjunto de instrumentos verbais e intelectuais, categorias de pensamento, tipos de raciocínios, sistemas de representações, de crenças, de valores, formas de sensibilidade, modalidade de ação e do agente”<sup>358</sup>. Já o tragediógrafo Albin Lesky embora reconheça, nas raízes da tragédia, elementos da cultura helênica – culto a Dioniso e mitos homéricos (Figuras 33 e 34) e do gênio de seus grandes poetas, pressupõe que elas ainda estão envoltas num clima obscuro, de tal forma que “só com hipóteses é que podemos transpor as trevas que cercam as origens da tragédia”<sup>359</sup>.

Para melhor analisar as raízes e antecedentes da tragédia, esta tese desdobra sua abordagem em duas vertentes, quase sempre indissociáveis: cronológica e cultural. No plano cronológico, Lesky considera como o trágico mais antigo, o ático Téspis (de origem campesina) que, numa das três primeiras Olimpíadas (536/535 – 533/532 a.C.), representou em caráter pioneiro uma tragédia, no culto oficial das Grandes Dionisiacas (também conhecidas como Dionísias Urbanas), sob o aval do tirano Pisístrato, que governou Atenas entre 546 e 527 a.C.

<sup>358</sup> VERNANT, J. P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.8.

<sup>359</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 73. Ao discorrer sobre os mistérios que envolvem as raízes da tragédia, Jacqueline de Romilly vai ao encontro de Lesky quando afirma que “entre os improvisos religiosos do início e a representação oficial [da tragédia] que somente conhecemos faltam as transições: estamos reduzidos a hipóteses e as modalidades estão envoltas em mistério” (ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 16).

Esses festivais (ditirambos), em honra ao deus Dioniso (Figura 34), promovidos e custeados pelo Estado grego, comportavam concursos de tragédias, comédias e dramas satíricos.

Lesky lembra também que Heródoto aponta o poeta Arion de Metimna que, bem antes de Téspis, na corte do tirano Periandro de Corinto (c. 627-584 a.C.), foi a primeiro a compor um ditirambo, dar-lhe um título e recitá-lo, elevando este antigo canto cultural dionisiaco a uma forma artística. Um trecho transcrito da *Suda* (a primeira enciclopédia conhecida publicada no século X, em Constantinopla, com mais de 30 mil ‘entradas’ em ordem alfabética) apresenta o legendário poeta e tocador de cítara grego Arion de Metimna como “o inventor do estilo trágico, o primeiro a organizar um coro, a fazê-lo cantar um ditirambo, a denominar o que o coro cantava e a introduzir sátiros (estranhas criaturas, metade homens e metade bodes, segundo a imagem folclórica que permeava o imaginário dos gregos) que falavam em versos” bem como, segundo o testemunho da *Suda*, confirmado por Sólon<sup>360</sup> de que “Arion seja o inventor dos três gêneros distintos: a tragédia, o ditirambo e o drama satírico”<sup>361</sup>.

Jacqueline de Romilly (1943-), em seu livro *La Tragédie Grecque* (escrito em 1970), também concorda que, bem antes de Téspis, a primeira representação trágica teria ocorrido ao final do século VII ou início do século VI a.C. por conta do poeta Arion, embora reconheça que, após esses esboços de tragédia, “um belo dia a verdadeira tragédia surgiu na Ática”, após tentativas preliminares em diversos pontos do Peloponeso. “Houve um momento inicial – Romilly confirma Lesky – que é como o ato de nascimento da tragédia: entre 556 e 533, pela primeira vez, Téspis produziu uma tragédia para a grande festa das Dionisiacas. [...] Esta data tem qualquer coisa de comovente: nenhum dos gêneros literários tem um estado civil tão preciso; nem vemos que outra forma de expressão permitiria cerimônias como aquelas que tiveram lugar na Grécia, há alguns anos, para o aniversário dos 2.500 anos da tragédia”<sup>362</sup>.

<sup>360</sup> **Sólon de Atenas** (c. 640- 558 a.C) é considerado um dos sete sábios da Grécia antiga. Além de poeta (autor das *Elegias Morais-Filosóficas*) é considerado um dos notáveis legisladores ao criar, por volta de 594 a.C, a Eclésia, uma assembléia popular com a participação dos homens acima de 30 anos e com cidadania ateniense. Dentre os pensamentos atribuídos a Sólon, destacam-se os seguintes: “nada em demasia”; “foge do prazer que gera aflição”; “conserva a probidade do caráter, mais digna de fé que o juramento”; “sela os discursos com o silêncio e o silêncio com a oportunidade”; “não mintas, sê verdadeiro”; “não digas coisas mais justas que os pais”; “não faças amizades apressadamente e não interrompas intempestivamente as que fizestes”; “não aconselhes aos cidadãos as coisas mais prazerosas, mas as melhores”; “não te vanglories”; “não te deixes acompanhar pelos maus”; “venera os amigos”; “mantém relações com os deuses”; “o que não sabes, não o digas”; “sabendo, cala”; “sê benévolo com os teus”; “dá testemunho das coisas invisíveis com as visíveis” (NEVES, L. P. *Pérolas aos poucos. Filosofia: Ciência & Vida*. n. 14, Ano 2, 2007, p.62-68).

<sup>361</sup> LESKY, A. Ibid 2003 p. 65.

<sup>362</sup> ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998, p.16.



Jean-Pierre Vernant segue a mesma linha de Lesky e Romilly, ao apontar Téspis de Ática <sup>363</sup> como criador da representação trágica, introduzindo o diálogo do ator (protagonista) com o coro, bem como incorporando uma nova função (de ordem estética) à máscara, para caracterizar a personagem trágica dos heróis, bem diferente dos imperativos religiosos até então existentes em rituais voltados ao culto do deus Dioniso (ditirambos).

Para Albin Lesky e outros autores – a exemplo de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931), Jacqueline de Romilly (1913-) e Roberto Cabral de Melo Machado (1942-) – a *Poética* de Aristóteles é uma fonte verossímil sobre as origens da poesia trágica, bem como da comédia, apesar de suas discordâncias em algumas das afirmações aristotélicas. Para o fundador da escola peripatética <sup>364</sup>, a epopéia foi a fonte inspiradora, assim como a peça satírica e os ditirambos <sup>365</sup> constituem as duas formas primitivas da tragédia grega:

“Mas Homero, tal como foi supremo poeta no gênero sério [...] foi o primeiro que traçou as linhas fundamentais da Comédia, dramatizando, não o vitupério, mas o ridículo. Na verdade o *Margites*<sup>366</sup> tem a mesma analogia com a Comédia que têm a *Iliada* e a *Odisséia* com a Tragédia. [...] Mas, nascida de um princípio

---

<sup>363</sup> Consta que Téspis iniciou sua atividade artística num coro ditirâmico. Mais tarde, apresentou-se na *Grande Dionisiaca* em Atenas, munido de máscara e vestindo uma túnica, interpretando o deus Dioniso, destacando-se do coro, sobre a sua carroça ("carro de Téspis"). Numa atitude ousada - tinha passado por cima da autoridade do arconte, o legislador - criou um argumento artístico-poético e o papel do protagonista, ensaiando os primeiros passos de um novo gênero literário e um novo referencial para pensar a existência humana: a tragédia grega.

<sup>364</sup> **Peripatético** (em grego, περιπατητικός), é a palavra grega para 'ambulante' ou 'itinerante'. No domínio da filosofia caracterizou uma modalidade de ensino, criada por Aristóteles em seu Liceu (distinta da Academia platônica, muito mais especulativa), a partir de 336 a.C. Peripatéticos (ou 'os que passeiam') eram, portanto, discípulos de Aristóteles, em razão do hábito do filósofo de ensinar ao ar livre, caminhando enquanto lia e dava preleções, sob os portais cobertos do Liceu, ou sob as árvores que o cercavam.

<sup>365</sup> A interpretação de Vernant sobre essas “duas formas primitivas da tragédia” difere dos três autores supra mencionados (Wilamowitz, De Romilly e Machado). Embora a *Poética* de Aristóteles considere o ditirambo como uma dos antecedentes do fenômeno trágico, Vernant lembra que aqueles que “conduziam um coro cíclico, cantado e dançado” nem sempre homenageavam Dioniso. Diz ainda que Aristóteles já vislumbrava um rompimento da tragédia com sua “origem ditirâmica” para que pudesse assumir uma nova configuração artística. O espetáculo trágico também se afastou, segundo a interpretação que Vernant confere a Aristóteles, das peças satíricas ao recorrer ao “metro jâmbico, o único, aos olhos do filósofo, que se adaptava à forma dialogada [...] entre protagonistas que o dramaturgo, pela primeira vez na literatura, coloca diante do público, com seus personagens, em carne e osso [...] além dos participantes das provas de ditirambo que se associavam aos concursos trágicos, por ocasião das Grandes Dionísias, não usavam máscara” (VERNANT, J. P. *O deus da ficção trágica*. In: \_\_\_\_\_ VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 159).

<sup>366</sup> *Margites*, obra de natureza cômica, atribuída a Homero, a respeito de um “herói trabalho”. Apenas fragmentos desses poemas chegaram até os nossos dias.



improvisado (tanto a Tragédia, como a Comédia: a Tragédia, dos solistas do ditirambo; a comédia, dos solistas dos cantos fálicos), a Tragédia pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo que nela se manifestava. [...] Mas a Tragédia é superior porque contém todos os elementos da Epopéia (chega até a servir-se do metro épico), e demais, o que não é pouco, a melopéia e o espetáculo cênico, que acrescem a intensidade dos prazeres que lhe são próprios”<sup>367</sup>.

Dessa forma, desde Aristóteles, a tragédia é concebida dentro de um processo histórico-evolutivo. Jean-Pierre Vernant delimita, do ponto de vista cronológico, o período florescente das grandes tragédias gregas entre dois momentos: o primeiro corresponde à manifestação colérica de Sólon (por volta de 595 a.C.), homem de Estado sábio e moralista, indignado, antes mesmo da instituição dos concursos trágicos, contra as primeiras representações de Téspis de Ática, e o momento final (no século IV a.C.) refere-se à “indicação de Aristóteles<sup>368</sup> relativa a Aragão, jovem contemporâneo de Eurípides, que escrevia tragédias cuja intriga era inteiramente criação sua”. No entendimento de Vernant “o liame com a tradição, a partir desse momento, é tão frouxo que não mais se sente a necessidade de um debate com o passado heróico”<sup>369</sup>. A partir de então, ainda segundo Vernant, rompe-se a mola trágica em toda a cultura grega.

Nos antecedentes da tragédia, sob a vertente cultural, existem algumas questões (muitas delas controversas) fundamentais para se apreender o espírito da tragédia e do pensamento trágico. Romilly aponta três grandes impulsos relacionados com as origens da tragédia: a epopéia (com seus mitos), a presença do sagrado (religião), e o papel do Estado grego (em seu caráter nacional e político). Já em Vernant, encontramos a originalidade da tragédia em três planos responsáveis por grandes inovações no horizonte cultural da Grécia

<sup>367</sup> ARISTÓTELES. *Poética*, 1449a e 1462b. São Paulo: Ars Poética, 1993. Tradução Eudoro de Souza, p. 30-31 e 147.

<sup>368</sup> Após surgir na civilização helênica ao final do século VI a.C. em menos de um século o “veio trágico” se esgotou. “Quando no século IV, na *Poética*, procura estabelecer-lhe a teoria, Aristóteles não mais compreende o que é o homem trágico que, por assim dizer, se tornara estranho para ele” (VERNANT, J. P. *Tensões e Ambigüidades na Tragédia Grega*. In VERNANT, J.P; VIDAL-NAQUET, P. Ibid 2005 p.7). Peter Szondi também considera que em sua *Poética*, Aristóteles não abordou a idéia de tragédia nem mesmo uma filosofia do trágico: “mesmo quando vai além da obra de arte concreta, ao perguntar pela origem e pelo efeito da tragédia, a *Poética* permanece empírica em sua doutrina da alma. E as constatações feitas – a do impulso de imitação como origem da arte e a da catarse como efeito da tragédia – não têm sentido em si mesmas, mas em significação para a poesia, cujas leis podem ser derivadas a partir dessas constatações” (SZONDI, P. *Ensaio sobre o Trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.23).

<sup>369</sup> VERNANT, J.P; VIDAL-NAQUET, P. Ibid 2005 p.5.

antiga: no plano das instituições sociais e políticas; no plano das formas literárias; e no plano da experiência humana. A tragédia, no plano institucional e político, “é a cidade que se fez teatro”. No plano das formas literárias resulta de “um gênero poético destinado a ser representado e gesticulado num palco, escrito para ser visto, ao mesmo tempo que ouvido, programado como espetáculo e, nesse sentido, fundamentalmente diferente dos que existiam anteriormente”<sup>370</sup>.

O passado mítico e a atualidade política representam, na perspectiva de Romilly, as duas grandes fontes de inspiração para a tragédia grega. Em sua origem, as tragédias gregas se inspiravam nos mitos dos tempos homéricos, e traziam consigo um conteúdo simbólico de horror, crueldade, estupefação, visando transtornar o homem nas suas emoções essenciais. O imaginário que envolve o pensamento trágico nutre-se da dor, do sofrimento e do horror. Não foi por acaso que as duas grandes famílias de heróis que despontam nos dramas de Ésquilo, Sófocles e Eurípides – os Átridas e os Labdácidas<sup>371</sup> – carregam consigo uma série de crimes monstruosos.

Os temas, mitos, heróis e acontecimentos presentes na epopéia e na tragédia grega são os mesmos, embora vistos, ouvidos e sentidos sob diferentes perspectivas. A Guerra de Tróia, as façanhas de Héracles, os infortúnios de Édipo, Agamenon, Clitemnestra, Cassandra, Orestes, Aquiles, Medéia, estão presentes tanto em Homero (século VIII a.C.) como na Atenas de Ésquilo, de Sófocles e de Eurípides (nos cem anos que se seguiram a partir do final do século VI a.C.). Os autores trágicos foram buscar na epopéia os temas das suas obras, conferindo-lhes algo de novo. A epopéia fornecia, portanto, ao drama trágico, um conjunto de temas, elementos e valores que, no plano da experiência humana, suscitavam problemas e questões sem resposta, além de enigmas de duplo sentido que continuam indecifráveis.

“Suas personagens, o quadro de suas intrigas, apresentava as grandes figuras dos heróis de outrora como modelos; exaltava os valores, as virtudes, os grandes feitos heróicos. Através do jogo dos diálogos, do confronto dos protagonistas com o coro, das inversões da situação durante o drama, o herói lendário, cuja glória era cantada pela epopéia, tornava-se, no palco do teatro, o objeto de um debate. Quando o herói é questionado diante do público, é o homem grego

<sup>370</sup> VERNANT, J. P. *O Deus da ficção trágica*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p. 161.

<sup>371</sup> A família dos Átridas protagoniza três das sete tragédias de Ésquilo que chegaram até os nossos dias; uma da Sófocles e quatro de Eurípides. A família dos Labdácidas está presente em *Os Sete contra Tebas*, de Ésquilo; *Édipo Rei*, *Édipo em Colona*, de Sófocles; e *As Fenícias*, de Eurípides (DE ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998, p. 138). O coro, na *Antígona* de Sófocles, também registra a maldição que pairava sob a família dos Labdácidas: “De há muito tempo, vemos acumularem-se os males na dinastia dos Labdácidas. E as desgraças das gerações extintas, como herança sombria, recaem sobre as gerações vindouras. É a perseguição de um deus cruel, e não há possibilidade de salvação” (SÓFOCLES, *Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p.102).

que, nesse século V ateniense, no e através do espetáculo trágico, descobre-se ele próprio problemático”<sup>372</sup>.

No entanto, o próprio Vernant faz questão de ressaltar que as tragédias não se reduzem aos mitos. Considera que o universo trágico situa-se entre dois mundos e alude uma dupla referência ao mito. Um mundo (final do século VI a.C) que já não mais incorpora os valores épicos, mas sim aos novos valores emergentes na cidade do tirano Pisístrato (c. 560-525 a.C.), do legislador Clístenes (560-508 a.C.), do general e arconte Temístocles (525-471 a.C.), de Péricles (c. 495-429 a.C.); e de referências mitológicas de um tempo já decorrido (epopéia, século VIII a.C.), mas ainda presente no imaginário grego. “No conflito trágico - observa Vernant - o herói, o rei e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heróica e mítica, mas a solução do drama escapa a eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática”<sup>373</sup>.

Dessa maneira, a tragédia mostrava – através do espetáculo e de um significado permeado de conflitos, sofrimento e emoção – ao invés de simplesmente narrar. Os mitos, heróis e acontecimentos dos tempos homéricos, na condição de “matéria-prima da tragédia”, adquiriram uma originalidade no gênero trágico. A tragédia mostrava o que a epopéia contava, incorporando – na visão de Romilly - dois outros impulsos: a religião e a política.

O mitólogo brasileiro Junito de Souza Brandão (1924-1995) sugere uma interface entre religião e política no contexto da Grécia antiga. Em sua visão, todas as correntes religiosas do mundo grego confluíam para o conhecimento contemplativo (*gnôsis*), para a purificação da vontade para receber o divino (*katharsis*) e para libertação de uma vida que se estiola em nascimentos e mortes, para uma vida de imortalidade (*athanasia*), preconizada por “mito naturalista de divindades da vegetação (Dioniso, sobretudo)” que colidia com os deuses olímpicos cultuados pela *pólis*. Esta liberação - via êxtase e entusiasmo - de “condicionamentos e de interditos de ordem ética, política e social”, constituía uma ameaça aos deuses olímpicos e à *pólis*. Daí os “avisos” do Estado grego “concitando todos à moderação: conhece-te a ti mesmo, nada em excesso”<sup>374</sup>.

<sup>372</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 161.

<sup>373</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p.XXI.

<sup>374</sup> BRANDÃO, J. S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 10 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p. 11.

Para analisar a inspiração religiosa <sup>375</sup> no contexto da tragédia convém sempre lembrar que, para os antigos, a religião tem uma conotação bem diferente daquela assumida a partir da Longa Idade Média (Le Goff) e metamorfoseada nos tempos modernos. Na Antiguidade grega ela estava profundamente inserida nas dimensões do social e do político. As manifestações e acontecimentos no quadro da cidade (*polis*) e da família (*oikos*), ou seja, do público e do privado, significava para os gregos da Antiguidade um aspecto de religiosidade. O mesmo pode-se dizer das manifestações alusivas ao teatro: os personagens e acontecimentos apresentados no jogo da ilusão teatral mantêm vínculos com a religião e com a política. Aliás, estamos insistindo em mostrar que, essas duas molas trágicas – a religião (incluindo o culto a Dioniso <sup>376</sup>) e a política <sup>377</sup> (o teatro associado à atividade cívica) - apresentam-se quase que geminadas no nascimento da tragédia.

Alguns estudiosos da grande cidade cosmopolita de Alexandria, talvez movidos pela nostalgia da vida rural quase sempre presente nos grandes centros urbanos, exploraram a idéia da origem da tragédia na mais antiga manifestação religiosa a Dioniso: as Dionisiacas Rurais (Figura 34) <sup>378</sup>. Usavam como referências o filósofo e poeta romano Horácio (65-8 a.C.) que, em sua *Ars Poetica*, comenta que cantores campestres entoavam antigos “cantos trágicos” para conquistar um caprino – o bode <sup>379</sup> - como prêmio. Horácio considera que as

<sup>375</sup> Jean-Pierre Vernant comenta que a tragédia não comporta apenas uma categoria do religioso, mas diversas formas que parecem ser antinômicas e mutuamente exclusivas. Cita como exemplos o coro das tebanas em *Os Sete Contra Tebas* (de Ésquilo); e o conflito, envolvendo religião e política, entre Antígona e Creonte, no drama *Antígona* (de Sófocles).

<sup>376</sup> Junito Brandão afirma categoricamente que “ninguém pôde, até hoje, explicar a gênese do trágico, sem passar pelo elemento satírico”, ou seja, vinculado ao culto a Dioniso (BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.9).

<sup>377</sup> Romilly chega a afirmar que “Pisístrato é Dioniso”, referindo-se à associação religião e política, considerando que o tirano ateniense foi o grande responsável pelo culto dionisiaco (Dionisiacas urbanas), além de construir um templo a Dioniso de Eleutéria na base da Acrópole (ROMILLY, J. Ibid, 2008).

<sup>378</sup> Uma das cinco festas anuais dedicadas ao deus Dioniso, existentes em Atenas e aldeias da Ática, na Grécia antiga. As **Dionisiacas Rurais** (Figura 34) - com conotações orgiásticas derivadas da embriaguês pelo vinho, da rebeldia dos sentidos voltados à exaltação da vida e de suas manifestações instintivas - ocorriam em pleno inverno (dezembro/janeiro - período dedicado a Poseidon, deus dos mares) e solicitava a intervenção de Dioniso para assegurar a fertilidade das terras cultivadas, no momento que antecedia à sementeira. Afinal Dioniso, além de ser uma divindade associada ao vinho e às procissões fálicas, influía no nascimento e morte do mundo vegetal. As outras quatro celebrações em honra a Dioniso eram: as **Lenéias** (em janeiro/fevereiro); as Antestérias (fevereiro/março); as **Dionisiacas urbanas** (em março/abril, no começo da primavera, considerada a mais importante) e as Osofórias (segunda quinzena de outubro). Apenas as Lenéias e as Dionisiacas urbanas comportavam concursos de tragédias (a partir de 536 ou 533 a.C.) e de comédias (em 488 ou 486 a.C.) (MALHADAS, D. *Tragédia grega: o mito em cena*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2003).

<sup>379</sup> O elemento **bode** (na tragédia grega) tem as mais variadas explicações: uma das possíveis metamorfoses de Dioniso para escapar dos Titãs, seus perseguidores; um sacrifício ritual do bode sagrado (Dioniso ressuscitado após ser devorado pelos filhos de urano e Géia) - o *pharmakós* (aquele que é

origens da tragédia remontam às festividades rurais da península Ática, na Grécia, ainda no século VI a.C. Posteriormente seria acrescentado a esse tipo de cerimônia, o drama dos sátiros. Albin Lesky levanta, porém, a hipótese de que a teoria de Horácio – referendada pelos eruditos alexandrinos – é uma ficção e também acrescenta que a epopéia homérica foi, no seu entendimento, nada mais que um importante prelúdio à objetivação do trágico na obra de arte, chamando a atenção para o fato de que, “no relevo de Arquelaus de Priene <sup>380</sup>, que mostra a apoteose de Homero, apareça também a personificação da tragédia prestando homenagem ao autor da *Iliada*” <sup>381</sup>.

Dentre os antecedentes culturais da tragédia existem outras questões controversas. Uma delas é o possível vínculo entre o nome da tragédia e algo como “canção dos bodes” (o termo tragédia viria do grego antigo τραγῳδία, composto de τράγος "bode" e ᾠδή "canto") que incorporou diferentes conotações, a partir de diferentes autores. Há quem considere que, em suas origens, tanto a tragédia como a comédia, derivaram de grupos fiéis a Dioniso, representando sátiros, que lembravam a figura do bode. Romilly observa duas dificuldades inerentes a essa hipótese. A primeira chama atenção para o fato de que, apesar da “lascívia comum a uns e a outros”, os sátiros jamais foram associados, de fato, a bodes. A segunda aponta para a presença da imagem do bode muito mais próxima à gênese do drama satírico do que à da tragédia, “a qual não era de todo lasciva nem comportava qualquer traço de sátiros”. É possível que a associação do bode à tragédia fosse “ou a recompensa oferecida ao melhor participante, ou a vítima oferecida em sacrifício. Neste caso, o ditirambo teria servido apenas de modelo formal, simultaneamente à tragédia e ao drama satírico, que constituiriam dois gêneros paralelos, mas de inspiração totalmente distinta”, ainda mais se lembrarmos que “o culto de Dioniso parece mais associado às corsas e às suas crias do que ao nosso infeliz bode [...] e que as tragédias conservadas não nos falam de bodes nem de sátiros” <sup>382</sup>. Não é por acaso que o bode que (aparentemente) emprestou o seu nome à tragédia grega, “acabou por invadir, de maneira um tanto quanto inesperada, o vocabulário moderno da emoção” <sup>383</sup>.

---

imolado pelas faltas de outrem) para a purificação da *pólis* -; ou ainda como reminiscência dos antigos protetores (os sátiros), concebidos pela imaginação popular como “homens-bodes”, dentre outras.

<sup>380</sup> Escultor grego que realizou obras em Roma no século I a.C.

<sup>381</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 26.

<sup>382</sup> ROMILLY, J. Ibid, 2008, p. 18-19.

<sup>383</sup> ROMILLY, J. Ibid, 1998, p.137.

O helenista Jean-Pierre Vernant também contrapõe uma versão diferenciada para a vinculação das origens da tragédia grega ao ritual de imolação (ou ao canto) de um bode. Em suas próprias palavras:

Os eruditos buscaram noutro lugar o rasto do cordão umbilical que ataria a representação trágica à sua matriz religiosa. Ao questionar até o nome da tragédia (*trag-oidía*, canto do bode), eles viram, no trágico (*tragoidós*), ora aquele que canta para receber como prêmio um bode, ora aquele que canta no sacrifício ritual do bode. Daí a supor que, no centro da *orkhéstra*, o altar em torno do qual girava o coro, era aquele onde se realizava originalmente o sacrifício do bode, e que esse bode devia ter tido um significado de vítima expiatória, cuja função religiosa era expurgar, todos os anos, a cidade das suas impurezas, liberá-la completamente de seus erros [...]. Infelizmente, continua sendo impossível encontrar esse bode, *trágos*. Tanto no teatro quanto nas Grandes Dionísias não se sacrificavam mais bodes do que cabras. E quando, noutros contextos, Dioniso usa um epíteto cultural que evoca um caprídeo, é o termo *aíx* que se emprega, nunca *trágos* <sup>384</sup>.

Nas raízes da tragédia grega encontram-se também, mais especificamente, outros elementos da cultura helênica como, por exemplo, o uso da máscara. Na medida em que contém vários elementos e significados inerentes à representação dramática, a máscara – já utilizada na civilização micênica – sempre esteve ligada ao culto das grandes divindades da natureza. No entanto, sua utilização mais relevante se deu no culto a Dioniso (é possível falar até mesmo num *deus-máscara*), essencial à compreensão das origens da tragédia ática. Nas *Bacantes* de Eurípides o ator encarna Dioniso sob uma ‘máscara trágica’ para evitar que os humanos, ao encará-lo face a face, possam ser arrastados para fora de si mesmo, pelo fascínio do olhar divino, submetidos a uma verdadeira possessão dionisiaca. Sem o anteparo da máscara, Dioniso poderia inserir nos humanos uma alteralidade tão radical, capaz tanto de lançá-los (para baixo) ao horror, ao caos e à morte, quanto elevá-los (para o alto) a um estado de êxtase, em comunhão com o divino. Nas palavras de Vernant, “a máscara serve para traduzir efeitos de tensão entre termos contrários, terror e grotesco, selvageria e cultura, realidade e ilusão. [...] Seu emprego é acompanhado e duplicado pelo riso que resolve essas tensões: riso liberador do pavor e da morte, das angústias, do luto, da constrição das proibições e das conveniências, riso que liberta a humanidade de pesadas constrições sociais” <sup>385</sup>.

<sup>384</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 159-160.

<sup>385</sup> VERNANT, J. P. *Figuras da máscara na Grécia antiga*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Ibid*, 2005, p. 178.

O sair de si através do êxtase dionisiaco e a conseqüente “superação da condição humana” recebe uma descrição primorosa, permeada com elementos da cultura (e linguagem) grega, por parte de Junito Brandão:

“O homem, simples mortal, ‘ánthropos’, em êxtase e entusiasmo, comungando com a imortalidade, tornava-se ‘anér, isto é, um herói, um varão que ultrapassou o ‘métron’, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o métron, o anér é, ipso facto, um ‘hypocrités’, quer dizer, *aquele que responde* em êxtase e entusiasmo, isto é, o ator, um outro. Essa ultrapassagem do métron pelo hypocrités é uma ‘démeseure’, uma ‘hybris, isto é, violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a ‘némesis’, o ciúme divino: o anér, o ato, o herói, torna-se êmulo dos deuses. A punição é imediata: contra o herói é lançada ‘até’, cegueira da razão; tudo o que o *hypocrités* fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da ‘Moiras, o destino cego”<sup>386</sup>.

Por sua importância na genealogia do teatro trágico, retomaremos o tema do canto coral ditirâmico - cantos e danças em honra a Dioniso -, reconhecido por Aristóteles como uma das origens da tragédia. Diz Aristóteles que “nascida de um princípio improvisado (tanto a tragédia como a comédia: a tragédia, dos solistas do ditirambo; a comédia dos solistas dos cantos fálicos) a tragédia pouco a pouco foi evoluindo, à medida que se desenvolvia tudo quanto nela se manifestava; até que, passadas muitas transformações, a tragédia se deteve logo que atingiu a sua forma natural”<sup>387</sup>. No capítulo 6 da *Poética*, Aristóteles define a tragédia como “a representação de uma ação elevada, de alguma extensão e completa, em linguagem adornada, distribuídos os adornos por todas as partes, com atores atuando e não narrando; e que, despertando a piedade e temor, tem por resultado a catarse dessas emoções”<sup>388</sup>.

A associação da tragédia aos ditirambos, em suas raízes, é abordada de forma contraditória por dois renomados pensadores: Nietzsche e Vernant. O primeiro vincula, de forma irretorquível, a gênese da tragédia ao fenômeno dionisiaco:

É uma tradição incontestável que a tragédia grega em sua configuração mais antiga tinha por objeto somente a paixão de Dioniso e que, por muito tempo o único herói cênico que houve foi justamente Dioniso. Mas com a mesma segurança poderia ser

<sup>386</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.11.

<sup>387</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.244. Preferimos citar os textos clássicos desta maneira, ao invés do modo costumeiro utilizado pelos estudiosos no campo da filosofia.

<sup>388</sup> ARISTÓTELES. *Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.43.

afirmado que nunca, até Eurípedes, Dioniso deixou de ser o herói trágico, e que todas as figuras célebres do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são apenas máscaras desse herói primordial, Dioniso. [...] Do sorriso desse Dioniso nasceram os deuses olímpicos, de suas lágrimas, os homens. Nessa existência, como um deus despedaçado, Dioniso tem a dupla natureza de um demônio horripilante e selvagem e de um soberano brando e benevolente. [...] Nas intuições mencionadas temos já todos os componentes de uma visão do mundo profunda e pessimista e com eles, ao mesmo tempo, a doutrina da tragédia que está nos Mistérios: o conhecimento fundamental da unidade de tudo que existe, a consideração da individuação como o primeiro fundamento do mal, a arte como a alegre esperança de que o exílio da individuação pode ser rompido, como o pressentimento de uma unidade restaurada <sup>389</sup>.

Embora reconheça a tendência de gregos antigos e da pesquisa erudita de autores modernos, em buscar no universo religioso do culto a Dioniso as raízes do espetáculo trágico (hipótese defendida por Nietzsche), Vernant, à semelhança de Jaeger, observa que, salvo algumas exceções (como as *Bacantes*, de Eurípides), “não foi na tradição mítica relativa a esse deus singular (Dioniso), à sua paixão, suas divagações, seus mistérios, seu triunfo, que os poetas trágicos foram buscar inspiração. [...] O assunto de todas as tragédias é a lenda heróica que a epopéia tornara familiar a cada grego e que não tem absolutamente nada a ver com Dioniso” <sup>390</sup>. Em seus argumentos descaracterizando o elo entre a tragédia e o culto a Dioniso (hipótese nietzschiana), Vernant recorre a Aristóteles (*Poética*), para quem, apesar de considerar a tragédia, em suas origens, ligada ao ditirambo, vislumbrava um rompimento com essa “origem ditirâmbica para atingir sua plena natureza”. Para Vernant, portanto, a tragédia se situa precisamente no plano oposto aos dramas satíricos, estes sim, revestidos por uma “tradição de cantos fálicos onde o travestido, o burlesco, o licencioso se misturam”. Ao analisar as etapas da formação da tragédia, na virada do século VI para o século V a.C., bem como as obras sobreviventes dos três grandes trágicos - Ésquilo, Sófocles e Eurípides - Vernant chega a afirmar que “a tragédia foi, no sentido mais forte do termo, uma invenção” <sup>391</sup>. Este helenista

<sup>389</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 9-10. Coleção Os Pensadores.

<sup>390</sup> VERNANT, J. P. *O deus da ficção trágica*. In: \_\_\_\_\_. Ibid, 2005, p. 158.

<sup>391</sup> Romilly interage com Vernant ao falar da “originalidade intrínseca ao gênero trágico” além de acrescentar que, não é por acaso, que as *Electras*, as *Orestias* que ainda hoje se escrevem revelando a grandeza de seus personagens, “grandeza, vinda da epopéia grega, que devia continuar sempre associada ao gênero trágico. Este gênero, dizem por vezes os autores do século XX, é ‘para os reis’: estes reis são os heróis de Homero que, tendo entrado um dia na tragédia, nunca mais deveriam sair dela (ROMILLY, J. Ibid, 2008, p.21). No entanto, Vernant, apesar de conferir à epopéia um papel referencial no pensamento trágico, reafirma seu entendimento de que a tragédia é um fenômeno literário único, sem paralelo, num contexto histórico e espacial específico, de tal modo que “O *Édipo Rei* de Sófocles não é uma versão, entre muitas outras, do mito de Édipo” e questiona a possibilidade de “*Édipo Rei* ser esclarecido pela psicanálise”. Em sequência à sua análise sobre o enraizamento da tragédia na tradição nas narrativas míticas e das lendas de heróis épicos, ele conclui: “A tragédia assume um distanciamento em relação aos



confere à tragédia o mérito de abrir um novo espaço no domínio da experiência humana – o imaginário – onde personagens e acontecimentos camuflam, no contexto do espetáculo, todas as aparências da existência real. Diz o helenista francês: “Se acreditarmos em Aristóteles, há nesse jogo de sombras que a arte ilusionista do poeta faz reviver no palco, mais seriedade e verdade para o filósofo do que comportam as narrativas da história autêntica, quando ela se dedica a lembrar como os eventos efetivamente se passaram na realidade”<sup>392</sup>.

Lesky, por sua vez, lembra - antes e além das representações trágicas e de seus possíveis elos a Dioniso e seus rituais - uma “personificação da natureza” presente nos sátiros, ou silenos, bem como em várias criaturas e demônios silvestres que povoavam o imaginário do povo grego e de outros povos indo-europeus. Lembra também os espíritos dos bosques (*gente selvatica*, seres semi-animais providos de caudas) ao redor de Mântua (planície italiana na Lombardia); os selvagens de Hesse; os *Waldfänken* dos grisões (com pêlos por todo o corpo); o *Skougman* sueco; os *Perchten* das montanhas de Salzburg (*Salzkammergut*, na Áustria), considerados mais antigos que Dioniso. Essas criaturas míticas encheram de vida os bosques da Grécia e de outras regiões da Europa, e inspiraram formas primitivas da tragédia ática<sup>393</sup>.

Na sequência da análise dos antecedentes da tragédia do ponto de vista cultural, é de fundamental importância ressaltar também as visões apolíneas e dionisiacas existentes naquele contexto histórico. Segundo Nietzsche, a visão de mundo dos gregos antigos se inspirava numa perspectiva bipolar: os deuses Apolo e Dioniso que, “no momento de florescimento da ‘Vontade’ helênica, aparecem fundidos na obra de arte da tragédia ática”, segundo a qual o ser humano “alcança em dois estados o sentimento de delícia em relação à existência, a saber, no *sonho* e na *embriaguez*.”<sup>394</sup>.

Enquanto para Apolo o sonho, sob o véu da bela aparência inerente ao mundo onírico, é confundido com a realidade, o deus Dioniso<sup>395</sup> propugna a embriaguez e o

---

mitos de heróis em que se inspira e que transpõe com muita liberdade. Questiona-os. Confronta os valores heróicos, as representações religiosas antigas com os novos modos de pensamento que marcam o advento do direito no quadro da cidade” (VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. XXII, XXIII e 4).

<sup>392</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 162.

<sup>393</sup> LESKY, A. Ibid, 2003.

<sup>394</sup> NIETZSCHE, F. W. *A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 5.

<sup>395</sup> Para Nietzsche, **Apolo** (deus da racionalidade e da beleza – **Figura 33**) representa o brilho e a aparência. Ao conceber o mundo apolíneo como brilhante, resplandecente, solar, Nietzsche quis significar uma proteção contra o sombrio e o tenebroso da vida: uma proteção pela aparência. Já a visão dionisiaca

arrebatamento no qual o princípio da individuação “é rompido em ambos os estados, o subjetivo desaparece inteiramente diante do poder irruptivo do humano-geral, do natural-universal”<sup>396</sup> e por conta das festas dionisiacas (ditirambos) se firmava a ligação entre os homens e a reconciliação entre os homens e a natureza. Nietzsche assinala que ocorreu, no tempo da tragédia ática, uma simbiótica reconciliação entre os elementos apolíneo e dionisiaco. “Quanto mais forte medrava o espírito da arte apolínea, mais livre se desenvolvia o deus irmão Dioniso: ao mesmo tempo em que o primeiro chegava ao completo imóvel da beleza [...] o outro interpretava na tragédia o enigma e o horror do mundo, exprimindo na música trágica o mais íntimo pensamento da natureza, o tecer da Vontade, em e para além de todos os fenômenos”<sup>397</sup>.

Ao analisar a gênese do fenômeno do trágico, Nietzsche relata uma lenda relativa ao problema da existência contrapondo a visão apolínea da fantástica exaltação da vida:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio Sileno<sup>398</sup>, o companheiro de Dioniso. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada ser*. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer<sup>399</sup>.

Essa remota visão pessimista do mundo foi superada pelos gregos dos tempos homéricos, pela remissão da existência através de sua transfiguração épica e mitológica. Em outras palavras, ao lançar mão da visão apolínea, os antigos gregos celebraram a vida tomando

---

– originária nos cortejos orgiásticos de mulheres que, em transe coletivo (culto das Bacantes) dançavam, cantavam e tocavam tamborins em honra ao deus **Dioniso** – conduz a uma reconciliação das pessoas com as pessoas e com a natureza, provocando a abolição da subjetividade num clima de entusiasmo, embriaguez e enfeitiçamento ao deus do vinho e da música. Nietzsche entende que a tragédia, em seus primórdios, não era o antagonismo entre o apolíneo e o dionisiaco, mas sim uma aliança, uma reconciliação entre os dois princípios (MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005).

<sup>396</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid, 2005, p. 8.

<sup>397</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid, 2005, p. 11.

<sup>398</sup> **Sileno** era uma espécie de semideus silvestre que a mitologia grega aponta como preceptor e servidor de Dioniso. Filho de Pã (ou de Hermes e Geia) era considerado como pai dos sátiros e representado como um velho careca, montado num asno, sempre embriagado, mas (por conta de seu estado ébrio) dotado de profunda sabedoria.

<sup>399</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.36.

por empréstimo aos deuses e heróis olímpicos aquelas características capazes de enfrentar encobrir o vaticínio de Sileno tais como a potência do sonho e da ilusão pela via da bela aparência, da individuação e da delimitação via “conhece-te a ti mesmo” e “nada em demasia”<sup>400</sup>.

Posteriormente, na tragédia, esta visão apolínea dos antigos mitos foi questionada sob a perspectiva dionisiaca, bem como pelo olhar (político) dos cidadãos. Os dramas encenados expressavam uma permanente tensão entre dois elementos que ocupavam a cena trágica: o coro, constituído por um grupo de cidadãos que expressavam os sentimentos dos espectadores (comunidade cívica), seus temores, suas esperanças, suas interrogações, suas angústias, suas interrogações e julgamentos; e os personagens (atores) que incorporavam a figura de um herói de outra época, deslocado da condição humana inerente ao cidadão comum<sup>401</sup>. Este e outros temas serão melhor analisados no capítulo seguinte.

### 3. Conceitos e elementos da tragédia e o confronto entre liberdade e necessidade.

“Na tragédia grega, como em Shakespeare, as ações mortais estão cercadas por forças que transcendem o homem. [...] O palco trágico é uma plataforma que se estende precariamente entre o céu e o inferno. Aqueles que caminham por ela podem encontrar, a qualquer virada, ministros da graça ou da danação. *Édipo* e *Lear* instruem-nos sobre quão pouco do mundo pertence ao homem”.

George Steiner (1929-)

<sup>400</sup> PIMENTA, O. *Sobre o nascimento da tragédia*. In ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos de trágico: arte, vida e pensamento*. Belo Horizonte; Autêntica/ FUMEC, 2007.

<sup>401</sup> “Na cena, os atores imitam o herói porque, entre os antigos, não havia heróis que não fossem chefes e reis; o povo era o comum dos homens que compõem o coro” (ARISTÓTELES, apud VERNANT. In: VERNANT, J. P. *Tensões e ambigüidades na Tragédia Grega*. In: \_\_\_\_\_. Ibid, 2005, p. 12.

Os elementos fundamentais da tragédia ática e os germes da teoria e da essência do trágico são analisados, em caráter pioneiro, pela *Poética*, de Aristóteles. Ali se encontra a seguinte conceituação de tragédia:

“É pois a Tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções”<sup>402</sup>.

Com base na tradução comentada da *Poética*, realizada por Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot<sup>403</sup>, a professora (e tradutora) Daisi Malhadas usa a palavra representação - e não imitação - para o termo *mímesis* (μίμησις de μιμῆσθαι), usado por Aristóteles. Embora não defina o que seja representação, Aristóteles considera a tendência inata para representar, como a causa primeira do nascimento da arte poética, incluindo nessa categoria a epopéia, a tragédia, a comédia, o ditirambo, a aulética, a citarística e outras artes congêneres, cuja distinção ocorre por conta dos meios, objetos e modos inerentes a cada uma.

Aristóteles indica que a ação (“de caráter elevado, completa e de certa extensão”) é o objeto primordial da tragédia, além do enredo (ou *mythos*<sup>404</sup>, do grego antigo μυθος) – o “princípio e como que a alma da tragédia” – do caráter (*ethe*) e do pensamento (*diánoia*). Diz o filósofo que “o ‘Mito’ é imitação (ou representação) de ações e a composição dos atos; por ‘caráter’ o que nos faz dizer das personagens que elas têm tal ou qual qualidade; e por ‘pensamento’, tudo quanto digam as personagens para demonstrar o que quer que seja ou para manifestar sua decisão”<sup>405</sup>.

<sup>402</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. 2 ed. São Paulo: Ars Poética Editora, 1993, p. 37. Tradução de Eudoro de Souza.

<sup>403</sup> DUPONT-ROC, R.; LALLOT, J. *Aristote, la Poétique. Texte, traduction, notes*. Paris : Éditions du Seuil, 1980.

<sup>404</sup> Um exemplo marcante é o tradicional mito da vingança dos filhos de Agamêmnon (do grego Αγαμέμνων) presente nos três grandes trágicos: Ésquilo (nas *Coéforas*, da trilogia *Oréstia*); Sófocles (com sua *Electra*) e Eurípides (em sua versão de *Electra*).

<sup>405</sup> ARISTÓTELES, *Ibid*, 1993, p. 39.

A *Poética* também configura as seis partes da tragédia: Mito (ou enredo), caráter, elocução, pensamento, espetáculo e melopéia. Aristóteles considera o Mito (enredo, ou “trama dos fatos”) como o elemento mais importante, pois “a Tragédia não é imitação (representação) de homens, mas de ações e de vida, de felicidade [...] ou infelicidade”. Os caracteres ocupam uma posição secundária, assim como o pensamento que, “regulado pela política e pela oratória [...] é aquilo em que uma pessoa demonstra que algo é ou não é ou enuncia uma sentença geral”. A elocução (*léxis*- a composição em metro) compreende “o enunciado de pensamento por meio das palavras”; a melopéia (*melopoiia* - o canto, a música) “que é o principal ornamento da linguagem”; e o espetáculo cênico é tratado pelo filósofo como “o mais emocionante, mas também o menos artístico e o menos próprio da poesia” <sup>406</sup>. O modo da representação (espetáculo cênico) é uma das principais diferenças entre a epopéia (narrativa) e o drama trágico, no qual os atores realizam a representação. Através da representação, os atores (personagens) e o coro despertam o sofrimento que, ao transmutar-se em prazer, resulta na catarse que, na *Poética*, não recebe nenhuma explicação mais consistente, apesar de estabelecer uma conexão entre alívio e prazer, a partir do terror e da compaixão inerentes à tragédia. Para Lesky, a catarse aristotélica não conduz a “nenhum caminho capaz de nos levar à concepção do trágico no moderno sentido da cosmovisão” <sup>407</sup>. Na concepção de Dupont-Roc e Lallot “a *Kátharsis* trágica <sup>408</sup> é o resultado de um processo [...] que inspira piedade e terror, o espectador experimenta a piedade e o terror, de maneira quinta-essenciada, e a emoção que dele então se apodera e que qualificamos de estética, vem acompanhada de prazer” <sup>409</sup>.

Ao representar em cena acontecimentos dolorosos e aterradores, o drama, no espelho da ficção trágica ao lado do mundo real, além de provocar piedade, terror e prazer,

<sup>406</sup> ARISTÓTELES. Ibid, 1993, p.39-45.

<sup>407</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 29.

<sup>408</sup> Brandão identificou a existência de 150 “tomadas de posição” sobre a catarse (*kátharsis*), até o final da década de 1920, desde sua primeira concepção, ainda na linguagem médica grega, conferindo-lhe o sentido de purgação ou purificação (BRANDÃO, J. S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 10 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007). Numa análise do papel desempenhado por Dioniso, nas *Bacantes* de Eurípides (última peça desse poeta trágico, encenada após sua morte), Jean-Pierre Vernant equipara o **efeito catártico** (ou purificador) à epifania dionisíaca – “unindo o céu e a terra, normalmente separados, insere o sobrenatural em plena natureza”. Diz Vernant: “Se o drama das *Bacantes* revela, através da epifania de Dioniso, a dimensão trágica da vida humana, ele também faz cintilar, ‘purificando’ esse terror e essa piedade que a imitação das ações divinas provoca no palco aos olhos de todos os espectadores, o *ganos*, o brilho alegre e resplandecente da arte, da festa, do jogo: esse *ganos* que Dioniso tem o privilégio de dispensar aqui, que, como um raio vindo do Além, transfigura a morna paisagem da existência cotidiana” (VERNANT, J. P. *O Dioniso mascarado das Bacantes de Eurípides*. In: \_\_\_\_\_. Ibid, 2005, p.334).

<sup>409</sup> DUPON-ROC, R.; LALLOT, J. apud MALHADAS, D. *Tragédia grega: o mito em cena*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2003, p. 26.

remete os espectadores a uma certa dimensão do imaginário, do Além, do transcendente, capaz de provocar a purificação (*kátharsis* trágica). Vernant nos fala do alcance e do amplo significado do drama antigo: “A tragédia propõe ao espectador uma interrogação de alcance geral sobre a condição humana, seus limites, sua finitude necessária. Ela traz consigo, na sua mira, uma espécie de saber, uma teoria relativa a essa lógica ilógica que preside à ordem de nossas atividades de homem”. Para este pesquisador da Grécia antiga, a experiência trágica, inspirada nas lendas e heróis da epopéia, “não inventa nem as personagens nem a intriga de suas peças. Encontra-as no saber comum dos gregos, naquilo que eles acreditam ser seu passado, o horizonte longínquo dos homens de outrora”. Só que, ao contrário da tradição da epopéia e da poesia lírica, as personagens heróicas deixam de ser modelos para, num clima de tensão, conflitos e ambigüidades, se tornarem problemas. Na perspectiva trágica, o ser humano e suas ações “se perfilam não como realidades que poderíamos delimitar e definir” - tal como viria a ocorrer com os filósofos a partir do século seguinte ao das tragédias – “mas como problemas que não comportam resposta, enigmas cujo duplo sentido está sempre por decifrar”<sup>410</sup>.

O terror e a piedade resultam da mudança da fortuna (sorte) da felicidade ao infortúnio, concebida no enredo, de tal modo que Aristóteles (para quem Eurípides é o mais trágico dos poetas) considera que “a composição das tragédias mais belas [...] deve imitar casos que suscitem o terror e a piedade. [...] Por isso erram os que censuram Eurípides, por assim proceder em suas tragédias, as quais, na maior parte das vezes, terminam no infortúnio. [...] A melhor prova é a seguinte: na cena e nos concursos teatrais, as Tragédias deste gênero mostram-se como as mais trágicas, quando bem representadas, e Eurípides [...] revela-se-nos como o mais trágico de todos os poetas”<sup>411</sup>.

A concepção da mudança da fortuna - também conhecida como reviravolta (*metábolé*) - indica, a partir do legado do Estagirita, que o herói (nos dramas trágicos) deve passar da fortuna para a desdita, não por ser perverso e vil, mas por causa de algum grave erro (*harmatía*) cometido. No entanto, a reviravolta (chamada também de peripécia por Aristóteles) - a passagem da boa à má fortuna - não implica, necessariamente, num desfecho infeliz da peça. A situação trágica tanto pode estar ao termo da peça (fecho) como no desenrolar (corpo) da tragédia. A trilogia *Oréstia* (de Ésquilo), *Édipo Rei* e *Antígona* (de Sófocles), são bons exemplos do *conflito trágico cerrado*, para o qual não existe saída e ao término encontra-se a

<sup>410</sup> VERNANT, J. P. *O sujeito trágico: historicidade e transitoriedade*. In: \_\_\_\_\_. VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p.219.

<sup>411</sup> ARISTÓTELES. Ibid 1453a, 1993, p.69.

destruição. No outro pólo, o da *situação trágica*, situam-se *Alceste*, *Filoctetes* (de Sófocles), *Alceste*, *Íon*, *Helena* (de Eurípides), dentre outras tragédias áticas.

Lesky introduz uma tríplice distinção conceitual com relação ao conflito trágico: *a visão cerradamente trágica do mundo*, na qual o mundo é concebido “como sede da aniquilação absoluta de forças e valores que necessariamente se contrapõem, inacessível a qualquer solução e inexplicável por nenhum sentido transcendente”; *o conflito trágico cerrado*, o qual, “por mais fechado que seja seu decurso, não representa a totalidade do mundo”; e *a situação trágica* que, apesar da existência de forças conflituosas e do homem que não conhece saída para a necessidade do conflito e da destruição, “essa falta de escapatória que, na situação trágica, se faz sentir com todo o seu doloroso peso, não é definitiva”<sup>412</sup>.

A visão cerradamente trágica do mundo (um mundo carente de sentido) é também resgatada pelo dramaturgo francês Jean Anouilh, ao vincular a essência da tragédia com características do trágico, na penetrante fala do corifeu (chefe do coro) em sua *Antígone*:

“É muito bem ordenada a tragédia. Tudo é seguro e tranqüilizador. No drama, com todos esses traidores, esses malvados fanáticos, essa inocência perseguida, esse fulgor de esperança, torna-se horrível morrer, como um acidente... Na tragédia pode-se ficar tranqüilo... No fundo, são todos finalmente inocentes. Não porque um mata e o outro é morto, é apenas uma questão da distribuição dos papéis. Além disso, a tragédia é especialmente tranqüilizadora, porque desde o começo já se sabe que não há esperança, essa esperança suja... No drama se luta, porque de alguma forma ainda a gente espera salvar-se. Isso é repugnante. Isso tem um sentido. Mas aqui tudo é absurdo. Tudo é vão. Ao fim, não há mais nada a tentar”<sup>413</sup>.

Nicole Loraux (1943-2003) chama atenção para outro elemento da tragédia, presente tanto em Ésquilo (*Persas*) quanto em Sófocles (*Electra*): o *páthos*, qual seja “o padecer que se enuncia como lei da condição mortal [...] o sofrimento, mas também a experiência que, para os humanos, se adquire somente na dor”. Ésquilo, em sua obra *Agamêmnon* combina a noção de *páthos* com *máthos* (expressão grega que designa o conhecimento adquirido), formando, com a expressão *páthei máthos*, “a própria quintessência do trágico: ou seja, “no sofrimento, o conhecimento”; ou ainda “experiência dá sapiência”. O texto a seguir expõe as últimas consequências do *pathos* trágico, reforçando as razões que levaram Loraux a considerá-lo como um elemento revelador da tragédia na vida humana:

<sup>412</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 38.

<sup>413</sup> Jean Anouilh, apud LESKY, A. Ibid, 2003, p.51.

É por ter sofrido que se compreende, mas tarde demais, se é verdade que a revelação só ocorre no fundo do desastre. E começamos a nos perguntar: quem tira proveito do *páthos* trágico? O espectador, talvez, embora não seja um herói; [...] ao submeter o herói ao *páthos*, a tragédia atua na redução de toda distância entre o homem ordinário e o *anér* de exceção, entre a condição mortal e a guinada heróica, até dar a entender que, em seu excesso, o herói vale por qualquer homem <sup>414</sup>.

Outro elemento que confere originalidade à tragédia grega é o espetáculo, apesar da *Poética* de Aristóteles o considerar “o mais emocionante, mas também o menos artístico e menos próprio da poesia” <sup>415</sup>. O local de apresentações (e a estrutura) dos espetáculos trágicos (Figuras 35 e 36), durante o apogeu da cultura ática, é assim descrito pela helenista Jacqueline de Romilly:

“Uma tragédia grega representava-se em dois locais ao mesmo tempo; para compreendê-lo, basta ter visto as ruínas de não importa que teatro grego. Os espectadores ocupavam degraus/bancadas que formavam um vasto hemicírculo. Em frente destes degraus encontrava-se uma parede de fundo dominando uma cena [...] local reservado aos personagens. Era dominada por uma espécie de balcão, onde podiam aparecer deuses. [...] Tudo isso era simples e deixava grande parte à imaginação do espectador. [...] Par além desta cena, um teatro antigo ainda comportava aquilo a que se chamava a *orchêstra*, ou orquestra, [...] uma enorme esplanada, de forma circular, cujo centro era ocupado por um altar redondo dedicado a Dioniso; e esta esplanada era totalmente reservada às evoluções do coro. Na verdade, a cena formava o fundo da orquestra e alguns movimentos iam de uma a outra. Os dois locais eram bastante distintos; os atores, sobre a cena, não se misturavam com os coreutas da orquestra; e os coreutas, nunca subiam para a cena. [...] O coro, devido ao local que ocupava, mantinha-se de certo modo independente da ação em curso; podia dialogar com os atores, encorajá-los, aconselhá-los, receá-los mesmo ameaçá-los. Mas mantinha-se à parte [...]. O resultado é que a tragédia grega se desenrola sempre em dois planos e que sua estrutura é comandada pelo princípio desta alternância <sup>416</sup>.

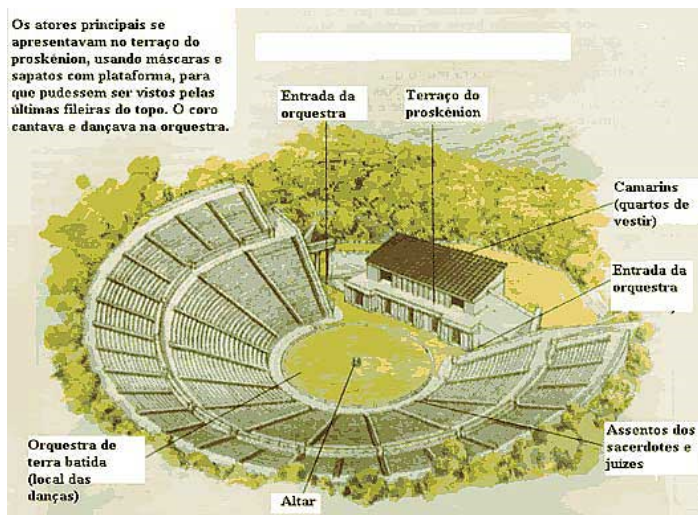
**Figuras 35 e 36: Espaço cênico do teatro trágico.**

<sup>414</sup> LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 27.

<sup>415</sup> ARISTÓTELES. *Ibid*, 93, p.45.

<sup>416</sup> ROMILLY, J. *Ibid*, 2008, p.25-26.





Espaço cênico para as tragédias gregas

Vestígios de teatro dedicado a Dioniso

(Atenas).

Atores e coreutas (uma espécie de ‘consciência’ cívica, coletiva e anônima) eram os dois elementos preponderantes no curso da cena trágica. De um lado, as personagens trágicas, vividas pelos atores <sup>417</sup> e do outro, o coro <sup>418</sup>, expressando “em seus temores, em suas esperanças e julgamentos, os sentimentos dos espectadores que compõem a comunidade cívica” <sup>419</sup>.

A polaridade entre o coro e os atores (personificando heróis) caracterizava o sentimento de contradições, conflitos e ambigüidades muito presentes na Grécia antiga. Desde os tempos épicos, o pensamento grego procurava explicar todo o qualquer acontecimento através de dois planos, de forma simultânea: o plano divino (transcendental) e o plano humano (imane). Levantar o problema da liberdade nos eventos inerentes à existência humana é uma atitude essencialmente moderna. Para os antigos gregos, o divino e o humano coexistiam, sem contradição, sobrepondo-se. Ésquilo já dizia em *Os Persas* (472 a.C.): “quando um mortal se empenha na sua ruína, os deuses vêm ajudá-lo” <sup>420</sup>. Ao refletir sobre questões envolvendo liberdade, necessidade e fatalidade (destino) a partir do pensamento trágico, as coisas não são tão simples quanto parecem. Vejamos o que diz Romilly, a respeito do embate entre fatalidade (no plano dos deuses) e responsabilidade (na dimensão humana) no contexto da Grécia antiga:

<sup>417</sup> Antes de Ésquilo só existia um ator (quase sempre o próprio autor da tragédia). Com Ésquilo o número de atores se elevou para dois e, a partir de Sófocles foram introduzidos três atores.

<sup>418</sup> Nos primórdios do espetáculo trágico, o coro (constituídos exclusivamente por homens) era formado por cinquenta pessoas; passou a doze e, com Sófocles, a quinze.

<sup>419</sup> VERNANT, J. P. *O momento histórico da tragédia*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p. 2.

<sup>420</sup> ÉSQUILO, apud ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998, p.151.

“Mesmo onde o destino parece reinar absoluto, ele não envolve qualquer espécie de abdicação por parte do homem. Dizer que uma coisa foi determinada pelo destino significa dizer que ela está aí, pura e simplesmente. Significa constatar o fracasso do homem. Significa mostrar que ele se debate contra um universo que não pode comandar. Mas não significa tomar partido sobre como é regido esse universo, nem renunciar ao exercício de um determinado papel dentro dele. Mesmo um homem avisado pelos oráculos, como Édipo, **procura lutar** (grifo nosso). E se, de outra parte, ele se torna presa do impasse do trágico, permanece sempre o senhor de sua própria ação. A tragédia *Ájax* <sup>421</sup> começa quando o destino já havia cumprido a sua parte; e o herói, acuado pelo impasse, responde com uma morte voluntária <sup>422</sup>.

Dessa forma, na perspectiva de Romilly, a fatalidade <sup>423</sup> não elimina a responsabilidade dos homens que, mediante sua luta contra o destino, confere uma das características essenciais da tragédia grega. Uma situação trágica implica sempre em contrapor uma reação à fatalidade que leva a desgraças e sofrimentos que o homem pode vir a suportar, mesmo sem solução e sem recurso. As desgraças inerentes ao teatro trágico caracterizam muito mais a condição humana do que a perversidade dos agentes da trama ou das próprias vítimas. Segundo Romilly, “podemos falar de um traidor num melodrama; mas não podemos falar de um traidor numa tragédia. A tragédia não admite nenhuma pequenez” e complementa com dois

---

<sup>421</sup> *Ájax* é uma das tragédias (sobreviventes) de Sófocles, talvez uma das primeiras (c. 450/445 a.C.). Esse herói mítico lutou ao lado de Aquiles na Guerra de Tróia. Era reverenciado desde Homero que o descreveu como “uma muralha, muito mais alto do que os outros homens, com um escudo na forma de torre e uma lança comprida e que utilizava pedras colossais para combater seus oponentes”. Ele integrava também o grupo dos cinquenta Argonautas que, sob a liderança de Jasão, partiram numa perigosa expedição a Cólquida (ao sul das montanhas do Cáucaso, correspondente à atual Geórgia), em busca do Velo (ou Velocino) de Ouro. Na tragédia de Sófocles – que tem por “cenário” o acampamento grego na Guerra de Tróia – Ájax era o mais poderoso guerreiro grego depois de seu amigo Aquiles, morto havia pouco tempo. Enlouquecido por não ter recebido dos átridas as armas divinas do amigo, e sob a ilusão de “imagens extraviadoras” que a deusa Atena coloca diante de seus olhos, massacra os rebanhos dos gregos, pensando que são de seus “inimigos”. Ao perceber o que fizera, sente-se desonrado e se suicida. Era mais um castigo àquele que ofendeu duplamente aos deuses, ao pensar como um deus na sua condição de mortal, apesar de herói. Após sua morte, Agamêmnon e Menelau se recusam a permitir que Ájax seja enterrado, mas após a intervenção de Teucro e de Odisseu (que havia recebido as armas de Aquiles), Agamêmnon volta atrás e permite que lhe sejam prestadas as honras fúnebres.

<sup>422</sup> ROMILLY, J. Ibid, 1998, p. 151.

<sup>423</sup> Ao se traduzir habitualmente *Moirá*, por destino, é comum submeter o ser humano à **fatalidade**, a agir sem o concurso de sua própria vontade. Para Daisi Malhadas, “*Moirá* significa parte. A cada ser, como a cada componente do universo, está ‘destinada’ uma *Moirá*, uma parte. À terra, por exemplo, cabe executar os movimentos de translação e rotação. Os deuses são imortais e os homens mortais. Nem os deuses podem se furtar à imortalidade, nem os homens, à condição mortal”. No entanto por estarem em sintonia direta com o sagrado, os deuses (a exemplo de Tirésias, na peça Édipo Rei) têm o conhecimento de tudo, enquanto os mortais dispõem de uma ciência restrita aos seus sentidos (aparências) e ao seu intelecto. “Mortalidade, acrescenta Malhadas, e ciência limitada estão entre as condições da natureza humana: constituem a *Moirá* do homem” (MALHADAS, D. Ibid, 2003, p. 38).

testemunhos de dramaturgos contemporâneos: Jean Giraudoux (1882-1994) e Jean Anouilh (1910-1987). O primeiro fala de esperança e o segundo, de falta de esperança. Em sua peça *Electra* (1937), Giraudoux destaca:

“Dão-se entre os reis as experiências que nunca se deram entre os humildes, como o ódio puro, a cólera pura. É sempre a pureza. É isso que é a tragédia, com os seus incestos, os seus parricídios: pureza, ou seja, em suma, inocência” <sup>424</sup>.

Já seu discípulo Anouilh afirma em sua *Antígone* (1942):

“No drama, com estes maus encarniçados, esta inocência perseguida, estes vingadores, estes terra-nova, estes clarões de esperança, tudo isso torna assustador morrer, como um acidente. Talvez nos tivéssemos podido salvar, o bom jovem talvez pudesse ter chegado a tempo com os polícias. Na tragédia estamos tranquilos. Primeiro estamos conosco. Em suma, estamos todos inocentes” <sup>425</sup>.

Em sua interpretação sobre as contradições entre a tragédia e a razão grega, o filósofo idealista alemão Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) comenta, na última de suas *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo* (1795) que “a tragédia grega honrava a liberdade humana, ao fazer seu herói lutar contra o poder superior do destino”. Essa afirmação da liberdade, em seu conflito com a necessidade, volta a emergir nas *Lições sobre a filosofia da arte* (1802-1803), quando Schelling emite o seguinte parecer: “o essencial da tragédia é... um conflito real entre liberdade no sujeito e a necessidade, como necessidade objetiva. Esse conflito não termina com a derrota de uma ou de outra, mas do fato de ambas aparecerem indiferentemente como vencedoras e vencidas” <sup>426</sup>. Ao comentar esse conflito liberdade-necessidade no processo trágico, Peter Szondi (1929-1971) diz que, em Schelling, “o trágico é compreendido, mais uma vez, como fenômeno dialético, pois a indiferença entre liberdade e necessidade só é possível pagando-se o preço de o vencedor ser ao mesmo tempo o vencido e vice-versa”. Diz ainda, ao verificar que a afirmação da liberdade concebida por Schelling, era obtida à custa do declínio do herói, que a arena dessa luta (liberdade versus necessidade) “não é um campo intermediário, exterior ao sujeito em conflito; ela é transportada para a própria liberdade, que se torna assim, como em desacordo consigo mesma, sua própria

<sup>424</sup> GIRAUDOUX, J. H. apud ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Lisboa; Edições 70, 2008, p.175.

<sup>425</sup> Jean Anouilh, apud ROMILLY, J. Ibid, 2008, p. 175.

<sup>426</sup> Schelling, apud SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p.29 e 31.

adversária”<sup>427</sup>. Daí porque, na percepção de Schelling, o conflito entre liberdade e necessidade só ocorre quando a necessidade subverte a própria vontade e a liberdade é combatida em seu próprio terreno.

Na Antiguidade grega, o conceito de autonomia e de liberdade não corresponde ao conceito que adquiriu na modernidade. Christoph Holferich (1950-) lembra que o projeto de Estado na *República* de Platão concebe o indivíduo como parte do “cosmo”, da ordem do todo<sup>428</sup>. Para o discípulo de Sócrates, uma cidade saudável, apesar de valorizar a necessidade (“cada um de nós em particular não se basta a si mesmo, necessitando de muitos outros”) deve rejeitar o luxo, o excesso de desejos, além de impor limites ao poder inerente ao dinheiro.

A propósito, Sófocles, em sua tragédia *Antígona*, comenta sobre a ameaça advinda do dinheiro:

“Funesta invenção é o dinheiro para os homens! É com ele que se corrompem as cidades, é ele que afasta os homens do reto caminho, que seduz e entorpece os espíritos mais virtuosos, induzindo-os às mais vergonhosas ações! Desde sempre ele tem disseminado torpezas e impiedades! Revela aos homens como se tornarem capazes de tudo e ensina toda forma de ateísmo”<sup>429</sup>.

O drama trágico *Don Juan* (1665), de Molière (1622-1773), também ressalta como as relações econômicas (em especial o dinheiro) se tornam dominantes na sociedade do século dezessete. Steiner chama atenção para o fato de que “os personagens nobres da tragédia não carregam bolsa” e nem se vê “Hamlet se preocupando em como pagar os atores ou Fedra ponderando a respeito de suas contas domésticas”. No tempo de Shakespeare as relações econômicas eram de “uma inocência arcaica”. Molière foi o primeiro a incorporar as relações monetárias como um dos elementos centrais de sua obra. Nele, “a noção do trágico se amplia para incluir a ruína financeira e os ódios por dinheiro da classe média”, em sintonia com o espírito da época: no final do século XVII, a força do dinheiro e do mercado passam a assumir um caráter pivotal na tessitura social. E o drama moderno, como não poderia deixar de ser, reflete as “raízes inconscientes do desejo econômico”, denotando “a grande divisão de sensibilidade, que separa o mundo de Shakespeare, de Voltaire e Adam Smith”<sup>430</sup>.

---

<sup>427</sup> SZONDI, P. Ibid, 2004, p.32.

<sup>428</sup> HELFERICH, C. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.35.

<sup>429</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 91.

<sup>430</sup> STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.152.

Retornado ao confronto liberdade e necessidade na tragédia, Selvino Assmann observa que “a experiência mais radicalmente livre é a experiência trágica, onde não se tem clareza para decidir sobre o próprio destino humano”. Lembra Hannah Arendt (1906-1975) para quem era impossível suportar a conciliação entre liberdade <sup>431</sup> e necessidade e confronta com Immanuel Kant (1724-1804) e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) que, ao contrário de Arendt, concebiam liberdade como fazer o que se deve, excluindo dessa assertiva a tragédia. Assmann vai além ao assinalar que “a democracia só tem condições de sobreviver no campo da *doxa* <sup>432</sup>, e por isso é compatível com a tragédia, rejeitando-se assim a idéia de verdade (derivada do platonismo) na política. Héctor Ricardo Leis também assinala a compatibilidade entre tragédia e democracia, já que “a democracia não comporta certezas” <sup>433</sup>.

Os gregos antigos aspiravam, acima de tudo, a ser livres na mente e no corpo, embora sob o enfrentamento de permanentes situações de bifurcação, de conflitos. Para preservar essa liberdade (no corpo e no espírito) eles impunham limites às suas necessidades

<sup>431</sup> Ao discorrer sobre “a história universal segundo o seu fim último; este fim último é o que no mundo é querido”, Hegel aponta que este fim último “é a idéia da liberdade humana” (HEGEL, G. W. F. *A Razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 52.).

<sup>432</sup> De acordo com sua matriz clássica grega, *Doxa* representa, como se sabe, o conhecimento vulgar, a opinião, a crença, ao contrário da *episteme*, que equivale ao conhecimento científico. Para Héctor Leis é possível existir um diálogo entre as duas modalidades de conhecimento - *doxa* e *episteme* - nas situações em que a distância entre ambas é curta. Na realidade, a curiosidade, “o apetite do conhecimento”, o “desejo de saber”, remonta, segundo o Livro do *Gênesis*, ao pecado original. Ali se configura a origem da ciência. Mas, diz o filósofo espanhol Miguel de Unamuno (1864-1936), é preciso distinguir o conhecimento pela “necessidade de conhecer para viver”, relativo ao instinto natural de conservação (conhecimento inconsciente), do “apetite de conhecer (conhecimento reflexivo) do qual derivam novas necessidades, de onde brota a razão” (UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Errepar, 2000, p.34-37). Já Hannah Arendt (1906-1975) observa que *doxa*, para Sócrates (470-399 a.C.), “era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, aquilo que me parece” e que a palavra *doxa* “significa não apenas opinião, mas também esplendor e fama”. Arendt também lembra Sócrates que, ao circular pela praça do mercado de Atenas, formulava perguntas, pois “queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos (*maieutica*, a arte do parto), a encontrar a verdade em sua *doxa*”. No entendimento socrático, a verdade absoluta não podia existir para os mortais. “Para os mortais, o importante é tornar verdadeira a *doxa*, ver a verdade de cada *doxa* e falar de tal maneira que a verdade da opinião de cada um se revele a ele mesmo e aos outros. Nesse nível, o ‘sei que nada sei’ socrático significa não mais que: sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua *doxa*, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro. Dessa forma absolutamente ambígua, o oráculo de Delfos distinguiu Sócrates como o mais sábio de todos os homens porque ele havia aceitado as limitações da verdade para os mortais, as limitações impostas pela *dokein*, aparência, e porque ao mesmo tempo ele, ao contrário dos sofistas, havia descoberto que *doxa* não era nem ilusão subjetiva nem distorção arbitrária, mas aquilo que a verdade invariavelmente aderia” (ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2008, p. 55; 56; 61).

<sup>433</sup> LEIS, H. R.; ASSMANN, S. J.; Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

cotidianas. O historiador Hendrik Van Loon (1882-1944) descreveu o seguinte cenário de uma refeição numa típica família grega (*oikos*) dos tempos em que a democracia convivía com a tragédia, e se mostrava uma clara primazia da ação sobre o labor, e da busca da felicidade em lugar de prazeres efêmeros:

“Quando o jantar estava pronto, a família se reunia; mas a refeição era simples e não levava muito tempo. Parece que os gregos não consideravam a alimentação um passatempo, mas um mal necessário com o qual o homem desperdiça muitas horas e que por fim acaba matando muitos homens. Viviam de pão e vinho, com um pouco de carne e alguns legumes. Só bebiam água quando não tinham mais o que beber, pois não a consideravam muito saudável. Adoravam ir jantar na casa uns dos outros, mas sentir-se-iam enojados pela nossa idéia de uma refeição festiva, onde todos devem comer muito mais do que lhes faria bem. Reuniam-se á mesa para conversar e beber um bom copo de vinho, mas, como eram pessoas moderadas, desprezavam os bebedores” <sup>434</sup>.

Tensão e ambigüidade <sup>435</sup> (bem como o conflito entre necessidade e liberdade) estão presentes na linguagem dos três grandes trágicos, já a partir do diálogo entre os protagonistas – interpretado e comentado pelo coro – e seu entendimento por parte dos expectadores. Ou seja, na interação do coro <sup>436</sup> e do herói trágico (protagonizado por um ator), saltam esses elementos fundamentais do gênero trágico. O coro, em sua linguagem cantada, prolonga a tradição lírica de uma poesia que celebra as virtudes do herói dos tempos antigos. Já na fala dos protagonistas encontra-se a tensão entre o passado e o presente, o universo do mito e o da cidade. A defasagem existente nesses níveis constitui um dos elementos essenciais do efeito trágico e pode levar ao vínculo entre tragédia e consciência trágica.

O filósofo e matemático britânico Bertrand Russel (1872-1970) chama atenção para o clima de tensão característico da alma grega. De um lado, há o indisciplinado, o místico e instintivo, e de outro, o ordeiro e racional. O primeiro surge na religião mais primitiva inspirada no Oriente (doutrina órfica) e encontra-se associado ao culto a Dioniso; e o segundo dá origem à

<sup>434</sup> VAN LOON, H. W. *A história da humanidade*. Martins Fontes, 2004. Atualizada por Merriman, p.69.

<sup>435</sup> As contradições entre os deuses antigos e novos, entre os heróis épicos e o presente da Atenas democrática do século V a.C. ainda se fazem presente ao final da *Oréstia*, de Ésquilo. Apesar da fundação do tribunal humano e da integração das Erínias na nova ordem da *pólis*, o respeito e o temor continuam coexistindo, pois, indaga a deusa Atena, “se nada tem a temer, o mortal faz o que deve?”. A ambigüidade trágica não é, portanto, eliminada, persistindo a ambivalência da potência do terror, emanada das Erínias.

<sup>436</sup> Somente os homens (cidadãos de Atenas) eram qualificados para atuar como coristas ou como protagonistas nas tragédias gregas. Até mesmo quando o coro representa um grupo de mulheres, são os homens que ali estão, disfarçados e/ou mascarados.

filosofia e à ciência. Para Russell, a legendaria figura de Orfeu constitui uma das fontes da tragédia grega, onde floresce a simpatia e sedução inerentes a emoções e paixões violentas. Russell concorda com Aristóteles que associou a tragédia à catarse, como purgação das emoções, e recorre a Nietzsche para quem os elementos apolíneo e dionisíaco caracterizam “este aspecto duplo do caráter grego que possibilitou a definitiva transformação do mundo” <sup>437</sup>. Comenta ainda que a própria filosofia dos gregos sofreu, em suas múltiplas etapas, importante influência de dualismos <sup>438</sup>, tais como; verdade e falsidade, bem e mal, harmonia e discórdia, mente e matéria, caos e ordem, ilimitado e limite, aparência e realidade, mente e matéria, liberdade e necessidade.

Em sua análise do “período iluminista” que vingou na Grécia antiga, a partir de meados do século V a.C., Richard Tarnas chama atenção para o empenho dos sofistas na valorização do conhecimento (bem como da filosofia e religião) voltado às necessidades práticas do ser humano, em detrimento das velhas mitologias que perdiam sua centralidade na essência do pensamento grego. Tarnas considera que “os sofistas admitiam que cada pessoa tivesse sua própria experiência e, portanto, todo entendimento era opinião subjetiva. [...] Não era importante o homem compreender perfeitamente o mundo à sua volta. Ele podia conhecer mais as aparências do que as essências”. Ao apoiar o racionalismo crítico (até então voltado ao mundo físico) voltado às dimensões da ética e da política, os sofistas propugnavam a ideia de que “o verdadeiro objetivo do pensamento humano era atender às necessidades humanas” a partir de suas experiências pessoais e suas opiniões subjetivas (onde os critérios de certo e errado seriam também subjetivamente determinados), de tal forma a reconhecer a liberdade em suas próprias limitações intelectuais, “pois somente assim o homem poderia tentar fazer seu pensamento sustentar-se, soberano, servindo a si próprio, em vez de confiar em absolutos ilusórios arbitrariamente definidos por fontes não confiáveis, exteriores ao seu próprio discernimento”. Ao propugnar uma transição da era mitológica para uma nova era movida pela

<sup>437</sup> RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p.17. Tradução Laura Alves e Aurélio Rabello.

<sup>438</sup> Alguns dos filósofos pré-socráticos - a exemplo de Pitágoras (c.571-496 a.C.) e Empédocles (c. 495-430 a.C.) - articularam sua visão de mundo a partir de pares de opostos: finito & infinito; par & ímpar; frio & quente; leve & pesado; unidade & multiplicidade; direita & esquerda; macho & fêmea; repouso & movimento; reta & curva; pesado & leve; luz & obscuridade; bem & mal; razão & emoção; amor & ódio, dentre outras. Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a.C.), um dos mais expressivos precursores da filosofia, chegou mesmo a propor “uma unidade de tensões opostas”. Em alguns dos fragmentos recuperados de suas obras ele diz que “a justiça não significa apaziguamento; pelo contrário, o conflito é o pai de todas as coisas: de alguns faz homens; de alguns, escravos; de alguns homens livres”. Hegel nos legou uma luminosa ideia sobre o dualismo vida e morte, inspirado em Heráclito: “Heráclito diz que tanto o viver como o morrer estão unidos, tanto na nossa vida como na nossa morte; pois, quando vivemos, nossas almas estão mortas e sepultadas em nós; mas, se morrermos, ressurgem e vivem nossas almas”. (HEGEL. G. W. F. *Crítica Moderna a Heráclito*. In: SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 109).

razão pragmática, os sofistas entendiam assim que “depois de séculos de obediência cega a tradicionais posturas restritivas, o homem podia então libertar-se para descobrir novos conceitos iluminado por si mesmo e determinar, por meios racionais, o que seria mais útil para a condição humana”. Os sofistas também recomendavam uma instrução (baseada principalmente na persuasão retórica e na destreza da lógica) voltada à ‘formação’ do homem livre, capaz de atender às suas necessidades e expandir suas oportunidades. Dessa forma, segundo o pensamento dos sofistas, “o cidadão estaria mais preparado para ser eficiente na democracia da *pólis* e, de maneira geral, garantir por si uma vida de sucesso no mundo” <sup>439</sup>. Milênios depois Nietzsche iria questionar, em plena modernidade, a corrida para o sucesso atrelada à atrofia do pensamento racional que, em última análise, comprometia de forma indelével a verdadeira compreensão do trágico como inerente à condição do humano.

Na passagem da tragédia à racionalidade da filosofia na Grécia antiga, é importante ressaltar a figura dos sofistas que, em sua falta de clareza teórica, atuaram como um elemento de ligação e de distinção entre os trágicos e os filósofos. Nos primeiros momentos dessa transição, os primeiros sofistas – Protágoras, por exemplo, mantinham uma aproximação bem maior com o pensamento trágico do que com a racionalidade socrático-platônica. Embora não se possa confundir os trágicos com os sofistas, para estes (os primeiros sofistas), a “verdade única” ainda não era possível e o uso da retórica para “vencer na vida”, ainda não havia dominado o pensamento sofista.

Ainda a respeito dos sofistas, é importante assinalar que eles já comprovavam a tensão entre o mito e o pensamento político já existente, portanto, na *pólis*. Os conflitos inerentes ao ser humano e aos valores, o universo (também conflituoso) dos deuses, em contrapartida com a existência humana <sup>440</sup> já marcavam - juntamente com o caráter ambíguo da linguagem - profundamente a tragédia grega. As palavras assumiam significações diferentes na boca de cada emissor, haja vista a assertiva de Eurípides, nas *Fenícias* (c 410 a.C.): “Se a mesma coisa fosse para todos igualmente bela e sábia, os humanos não conheceriam as controvérsias das querelas. Mas para os mortais nada há de semelhante, nem de igual, salvo nas palavras; a realidade é toda diferente”.

---

<sup>439</sup> TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p.43-44.

<sup>440</sup> Vernant nos fala de uma constante confrontação “do tempo dos homens com o tempo dos deuses” que ao longo espetáculo trágico propicia “a revelação fulgurante do divino no decurso das ações humanas” (VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 21).



Assim é que as palavras emitidas no espaço cênico da tragédia visam muito menos a efetiva comunicação entre as diversas personagens do que “a de marcar os bloqueios, as barreiras, a impermeabilidade dos espíritos, a de discernir os pontos de conflito. [...] O que a mensagem trágica <sup>441</sup> comunica, quando compreendida, é precisamente que, nas palavras trocadas pelos homens, existem zonas de opacidade e de incomunicabilidade” <sup>442</sup>. Para o espectador, a mensagem trágica se torna transparente a partir do momento em que ele descobre a ambigüidade das palavras, dos valores, do homem, na medida em que reconhece o universo como conflitual e em que, abandonando as certezas antigas e abrindo-se a uma visão problemática do mundo, ele próprio se torna consciência trágica, ao entender que, no domínio do pensamento trágico, existe uma zona fronteira onde a ação humana articula-se com as potências divinas, numa ordem que ultrapassa o ser humano e a ele escapa.

---

<sup>441</sup> Não devemos desconsiderar que, na história da literatura, **o verso** precedeu à **prosa**. Tanto assim que a tragédia grega foi, desde seus primórdios, escrita em verso, além de ser cantada, dançada e declamada. Nela não havia lugar para a prosa. Para Steiner, além de ser “o guardião da verdade poética contra a crítica do empirismo” o verso - como a linguagem dos reis, dos profetas e dos heróis épicos – “é o divisor primordial entre o mundo da alta tragédia e o da existência comum”. Tanto assim que o herói trágico deixa para seus servidores tarefas mezinhas (**necessidades**) como “as cargas corruptoras da fome, sono e doença”, evidenciando “as diferenças decisivas entre o mundo da novela, que é o da prosa, e o mundo do teatro trágico, que é o do verso” (STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: perspectiva, 2006, p.138-140).

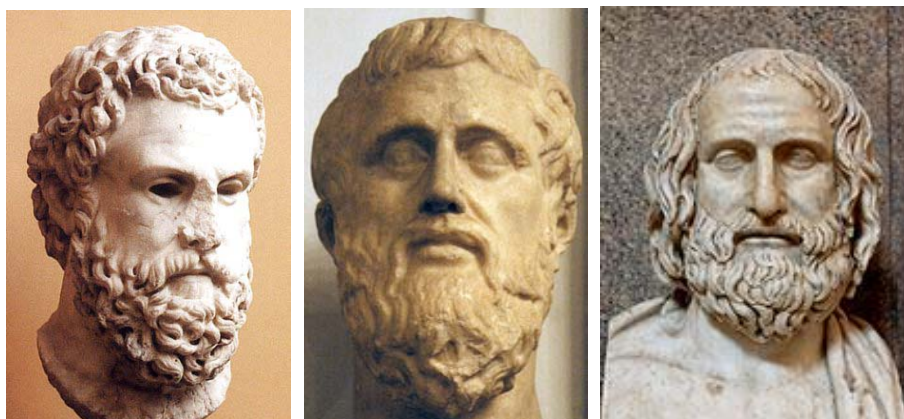
<sup>442</sup> VERNANT, J. P. *Tensões e ambigüidades na Tragédia Grega*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, Ibid, 2005, p.12, 13, 19 e 20.

#### 4. Os três grandes trágicos.

“Das trevas de Elêusis <sup>443</sup> de Ésquilo aos píncaros do Olimpo de Sófocles, a tragédia de Eurípides desceu para as ruas de Atenas. Moira, a fatalidade cega de Ésquilo, e *Lógos*, a razão socrática de Sófocles, transmutaram-se em Eurípides em Éros, a força da paixão. Como diz a própria Medéia, vinte e dois séculos antes de Pascal, o coração tem razões que a própria razão desconhece”.

Junito de Souza Brandão (1924-1995)  
*Teatro Grego: Tragédia e Comédia* (1984/2007)

**Figura 45: Os três grandes trágicos.**



**Ésquilo**

**Sófocles**

#### **Eurípides**

Vimos, em capítulos anteriores, que o mito representa um dos elementos primordiais na gênese da tragédia grega. Vimos também que o escopo do pensamento trágico vem se delineando desde os tempos da epopéia, inspirado nos mitos homéricos, ou seja, ainda no século VIII a.C. O historiador grego Hesíodo (meados do século VIII a.C.), em sua

---

<sup>443</sup> Os **Mistérios de Elêusis** correspondiam a um culto envolvendo as deusas agrícolas Demeter e Perséfone, que se celebravam em Elêusis, localidade situada a cerca de vinte quilômetros de Atenas. Consoante a tradição, esses Mistérios se inauguraram no século XV a.C. e perduraram, com todo esplendor e majestade, por dois mil anos, até que, nos fins do século IV d.C., o imperador bizantino (nascido na Espanha) Teodósio I, o Grande (346-395 d.C.) “fechou por decreto e destruiu a picareta os templos pagãos”, embora “sobre as ruínas de seus templos, Zeus, Deméter e Dioniso ainda reinaram por muito tempo” (BRANDÃO J. S. *Mitologia Grega*, vol. 1. 19 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p.295).

concepção da origem do mundo traça, na sua *Teogonia*<sup>444</sup>, uma genealogia das divindades e dos heróis mitológicos dos tempos da epopéia, e abre caminho tanto para as cosmogonias filosóficas posteriores como para os grandes trágicos gregos que exploravam os mais profundos temas da condição humana a partir dos mitos, deuses e heróis antigos. Assim como o poeta épico Homero (século VIII) foi considerado “o educador da Grécia”, os três autores trágicos (**Figura 37**) – **Ésquilo** (c. 525-456 a.C.), **Sófocles** (496/495-c. 405 a.C.) e **Eurípides** (c. 480-406/405 a.C.)<sup>445</sup> - moldavam o caráter moral dos helenos, através das representações teatrais que conferiam um sentido ao significado metafórico das divindades e mitos numa apreciação mais lancinante do autoconhecimento e do sofrimento humanos. Os mitos se revertiam – na perspectiva dos trágicos – na essência deste significado, através de uma linguagem poética que refletia e iluminava os processos e as tensões essenciais da condição humana.

Por sua relevância no contexto histórico e na obra do primeiro dos grandes trágicos, Ésquilo<sup>446</sup>, seguem algumas considerações acerca dos Mistérios de Elêusis. Embora não tenham sido os únicos a existir na Hélade<sup>447</sup>, os Mistérios de Elêusis foram os que alcançaram maior projeção na civilização ocidental. Sua essência é a “*morte simbólica*, projetada na morte e na ressurreição da semente” alusiva ao significado religioso entre a existência humana e a vida

<sup>444</sup> *Teogonia* de Hesíodo, também conhecida como *Genealogia dos Deuses*, expressa as primeiras concepções dos gregos sobre a constituição do universo. Nos reinados de *Urano* (deus grego que personificava o céu, gerado espontaneamente por Gaia – a Terra –, com a qual se casou e gerou os titãs e os ciclopes, seus filhos e irmãos), *Cronos* (filho de Urano e pai de Zeus, correspondente ao deus romano Saturno), e *Zeus* (também conhecido pela designação romana de Júpiter, filho mais novo de Cronos tornou-se o deus grego supremo e pai de várias outras divindades como *Atena*, *Ártemis* e *Apolo*) nascem as personagens mitológicas que representam os aspectos fundamentais da natureza e do homem. No cenário da Grécia antiga, o mundo dos deuses e o dos homens não eram domínios distintos. Uma ordem universal fazia do universo mais um **cosmo** do que um **caos**. Esta “ordem universal” regia, ao mesmo tempo, a natureza e a vida humana, conferindo poderes (limitados) até mesmo ao deus grego supremo *Zeus*, que estava ligado a um destino impessoal (*Moiras*) que a todos regia e mantinha determinada harmonia de forças.

<sup>445</sup> Os antigos costumavam dizer que, por ocasião da vitória dos gregos na batalha de Salamina (480 a.C.), Ésquilo (nascido por volta de 525 a.C.) lutava ao lado de seus compatriotas, Sófocles (nascido em 496 ou 495) cantava o peã (hino de vitória dedicado ao deus Apolo), e Eurípides estava nascendo (480 a.C.).

<sup>446</sup> Aristóteles, em sua *Ética a Nicômaco* (3, 1, 17) comenta sobre uma possível indiscrição de Ésquilo ao revelar, sem o querer, alguns aspectos secretos relativos aos Mistérios de Elêusis, em algumas de suas tragédias infelizmente perdidas, como *As Sacerdotisas*, *Sísifo*, *Ifigênia*... Lesky comenta que, na hipótese dessa versão ser verdadeira, “devemos aceitar também seu suplemento, de que Ésquilo se viu absolvido (na profanação dos Mistérios), porque não fora iniciado e provocara escândalo sem o saber” (LESKY, A. *A tragédia grega*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.97.)

<sup>447</sup> Os *Mistérios do deus Sabázio* (considerado como um *Dioniso mais velho*, filho de Zeus e Perséfone) podem ser considerados como “o primeiro culto de origem oriental a penetrar e ter bastante aceitação no Ocidente” (BRANDÃO J. S. *Mitologia Grega*, vol. 1. 19 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p.295).

vegetal submetidas a semelhantes vicissitudes conforme expressão de Ésquilo, em sua *Oréstia*: “a terra que sozinha tudo gera, nutre e novamente tudo recebe de volta”<sup>448</sup>. A origem desses Mistérios, ao que se sabe, envolve a deusa ctônica Deméter (Ceres, para os romanos) e sua filha Perséfone (Proserpina, na designação romana). Ao colher flores com suas amigas (Oceânidas) no vale do Nisa, Perséfone foi raptada por Hades (Plutão), rei do Mundo Inferior. Deméter, ao tomar conhecimento do rapto, ficou tão amargurada que deixou de cuidar das plantações dos homens aos quais havia ensinado a agricultura. Os homens morriam de fome, até que Zeus (Júpiter), que havia permitido a seu irmão Hades raptar Perséfone, resolveu reparar o mal cometido. Decidiu que Perséfone<sup>449</sup> deveria voltar à Terra durante seis meses para visitar sua mãe e outros seis meses passaria com Hades. O mito simboliza o lançar sementes à terra e o brotar de novas colheitas, uma espécie de morte e ressurreição. Assim, os mistérios eleusinos celebravam o regresso de Perséfone, visto que era também o regresso das plantas e da vida à terra, depois do inverno. As sementes que ela trazia significavam o renascimento de toda a vida vegetal na primavera. Se o povo reverenciava em Deméter<sup>450</sup>, a deusa da agricultura, simbolizando a terra-mãe, os iniciados viam nela a luz celeste, mãe das almas e a Inteligência Divina, mãe dos deuses cosmogônicos. É, portanto, a doutrina da vida universal, que se encerra no simbólico grão de trigo de Elêusis, que deve morrer e ser sepultado nas entranhas da terra, para que possa renascer como planta, à luz do dia, depois de abrir caminho através da escuridão em que germina. No seu sentido íntimo, é a representação simbólica da história da alma, de sua descida na matéria, de seus sofrimentos nas trevas do esquecimento e depois sua re-ascensão e volta à vida divina. Os ritos e crenças, pertinentes aos mistérios de Elêusis eram guardados em segredo<sup>451</sup>, só transmitidos a novos iniciados.

<sup>448</sup> ÉSKUÍLO, apud BRANDÃO J. S. Ibid, 2007, p. 303.

<sup>449</sup> “**Perséfone** é o grão que morre, para renascer mais jovem, forte e belo e, por isso mesmo, ela é Core, a jovem”. Nos ritos de iniciação ela simboliza o próprio neófito que, ao morrer na iniciação, renasce para uma nova vida que não terá fim. Perséfone pode também ser considerada “o símbolo supremo da repressão” que, no sentido secreto dos Mistérios de Elêusis, essa iniciação dos neófitos “consistiria na descida ao inconsciente, com o propósito de liberar o desejo reprimido e procurar a verdade com vistas a si mesmo, o que pode ser a mais bela das conquistas” (BRANDÃO. J. S. Ibid, 2007, p.303 e 304).

<sup>450</sup> Para o psicólogo e psicoterapeuta austríaco Paul Diel (1893-1972), a deusa da agricultura **Deméter** (**Ceres** para os latinos) além de ensinar aos homens o cultivo do trigo e a fabricação do pão - simbolizando igualmente o alimento espiritual – lhes dará “o sentido verdadeiro da vida: a liberação com respeito a toda exaltação, bem como a qualquer repressão”. A deusa se afirma então, como “símbolo dos desejos terrestres justificados, encontrando satisfação graças ao esforço engenhoso do intelecto-servidor, o qual, cultivando a terra, permanece acessível ao espírito” (DIEL, P. apud BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.304).

<sup>451</sup> É bem possível que Plutarco tenha razão ao afirmar que “o segredo por si só aumenta o valor daquilo que se aprende” (PLUTARCO, apud BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.303).

Até o advento da filosofia (segunda metade do século V a.C.), os mitos ainda representavam o substrato de sistemas religiosos e culturais da Antiguidade. Selvino Assmann observa que, ao contrário da tragédia, que nunca se valeu do mito para elaborar um discurso racional, a filosofia o reutiliza como esboço do pensamento racional e, assim procedendo, contribui para acabar com a tragédia. Numa abordagem envolvendo tragédia, filosofia e política, Assmann observa que “tragédia é a forma de saber universal que se coaduna com a experiência democrática, enquanto a filosofia, sob a perspectiva de Platão, é a forma de saber universal que não se compatibiliza com a vida democrática”. Reforça esse conceito com a definição de ser humano: “para a tragédia o homem é um enigma, para a filosofia o homem é uma determinada essência, ou natureza”. Assmann evoca Jean-Pierre Vernant para caracterizar a tragédia como antinomia da filosofia. Na tragédia “tudo é contradição... e até mesmo os deuses estão em luta. O mundo é enigmático, o homem é problemático, logo o homem está no centro” <sup>452</sup>. A experiência do trágico implica num esforço consciente de conduzir seu próprio destino e, ao mesmo tempo, entender que nunca poderá alcançar tal intento. Dessa forma, “ser trágico é assim não conseguir se definir, e ao mesmo tempo se perceber como sobre-humano e sub-humano [...]. É alguém que procura ser responsável, por mais que se perceba também submetido à natureza, à fatalidade e ao destino” <sup>453</sup>.

Na civilização helênica, em especial na época homérica (século VIII a.C.), coube à mitologia procurar as primeiras respostas pelo sentido das coisas. Bem mais tarde, na época dos *Grandes Trágicos*, apesar do enraizamento na tradição das narrativas míticas, a tragédia grega questiona e confronta os valores das lendas dos heróis épicos. Apesar de buscar inspiração no reino da cosmogonia, os autores trágicos que interpretavam o passado épico em sintonia com o seu tempo (séculos VI e V a.C.), questionando o fato de existir algo que não seja dirigido pelos próprios seres humanos. Selvino Assmann entende que “a tragédia é a antropofania proclamada pelo coro na *Antígona* <sup>454</sup> de Sófocles” que, proclama de forma simultânea a excelência do ser humano na natureza, enquanto anuncia que “muitas coisas são pavorosas; nada, porém, é mais pavoroso que o homem” <sup>455</sup>. Assim o coro se manifesta nessa tragédia de Sófocles:

---

<sup>452</sup> VERNANT, apud ASSMANN, S. J. \_\_\_\_\_. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 225.

<sup>453</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 2007, p. 225.

<sup>454</sup> Filha de Édipo e Jocasta, *Antígona* (escrita em 441 a.C.) é a terceira parte da trilogia tebana de Sófocles, da qual também fazem parte *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*.

<sup>455</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 2007, p. 223.

Das incontáveis maravilhas da natureza, de todas a maior é o homem! Singrando os mares profundos, impelidos pelos ventos do sul, desafia as vagas imensas que rugem ao redor! [...] Também aprendeu a se proteger das intempéries e dos rigores da natureza! Só da morte ele jamais terá meio de escapar, embora muitas doenças, outrora fatais, já têm hoje remédio eficaz para a cura. Com inteligência ele pode se inclinar, ora para o bem, ora para o mal. Quando no governo, freqüentemente abjura as leis da natureza e as leis divinas a que jurou obedecer, e pratica o mal audaciosamente! Oh! Que nunca adentre meu lar nem repouse junto ao meu fogo aquele que não pense como eu e proceda de modo tão infame! <sup>456</sup>

Antônio Valentini <sup>457</sup> considera Antígona uma figura paradigmática, um arquétipo de um excedente irresoluto que a tragédia ousa representar. Como um ícone da irrepresentação, Antígona revela uma questão profunda e decisiva, sob o seguinte ponto de vista teórico: “a relação inexplicável e paradoxal que une uma interdependência circular e, por assim dizer, quiasmática, natureza e cultura, ethos e pathos”. Ou seja, uma sincronia dissonante que Nietzsche encontrou nas figuras de Apolo e Dioniso em sua “filosofia trágica”.

Na medida em que se dá a ‘evolução’ do pensamento trágico - tanto em seu enredo (*mythos*) como em sua representação (espetáculo cênico) – cada um dos três grandes trágicos foi se distanciando do âmbito da representação mitológica <sup>458</sup>, e passa a “falar diretamente aos atenienses que se acham no teatro de Dioniso e, por dever sagrado (Ésquilo e Sófocles) ou com profunda confiança no poder do *Logos* (Eurípides), tenta comunicar-lhes o que sabe sobre os deuses e os homens” <sup>459</sup>.

---

<sup>456</sup> SÓFOCLES. *Édipo Rei e Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 93. Tradução Jean Melville.

<sup>457</sup> VALENTINI, A. *La tragedia de Antigone, tra natura e cultura*. In: *Dialegesthai Revista telemática di filosofia*. Ano 5, 2003. Disponível em < <http://mondodomani.org/dialegesthai> > Acessado em 14 mar. 2008.

<sup>458</sup> **Mística, mito e magia** integram o estranho mundo do esoterismo que não possui estatuto de conhecimento, de ciência, de disciplina. Muito ao contrário, seu domínio contempla os delírios, erros, utopias, sofismas, ou seja, um universo de mistérios, símbolos e sentimentos, vinculados à tradição e descolados do pensamento racionalista e da filosofia socrática. O pensamento sincronizado ao mundo esotérico é, portanto, um dos elementos da tragédia que, ao contrário do racionalismo científico, não se deixou encapsular pelo pensamento metafísico ocidental. Para Pierre Riffard (1946-), o esoterismo “é um fenômeno social sem ser um *fenômeno cultural*”, conceituando a cultura como um “conjunto de valores e conceitos, de comportamentos e técnicas transmitidos por uma sociedade [...] a totalidade das aquisições sociais em matéria de regras, conhecimentos, métodos... O esoterismo é demasiado estranho nesse conjunto” (Cf. RIFFARD, P. A. *O esoterismo*. São Paulo: Mandarim, 1996).

<sup>459</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p.47.

Para coroar esta questão, envolvendo o mito e a tragédia na Grécia antiga <sup>460</sup>, recorremos a Friedrich Nietzsche para quem a época primitiva dos titãs é pouco a pouco trazida do Tártaro, de volta para a luz, onde os mitos homéricos renascem transformados numa visão trágica do mundo. Na perspectiva do filósofo alemão, a tragédia é capaz de elevar o mito ao seu conteúdo mais profundo e à sua forma mais expressiva, ao recuperar e reinterpretar elementos mitológicos para propor questões inerentes aos enigmas e ambigüidades da existência humana <sup>461</sup>.

Para uma melhor compreensão da evolução do pensamento trágico, vale analisar mais detalhadamente os três grandes trágicos gregos. O conjunto deles situa-se próximo à experiência da democracia ateniense, quando ainda não havia se instaurado a filosofia. Por isso, os tempos cronológicos relativos à democracia (política), tragédia e filosofia não são simultâneos. Assmann enfatiza esta questão ao assinalar: “quando desaparece a democracia, não há filosofia, e quando há tragédia, não há (ainda) filosofia” <sup>462</sup>. Neste contexto, embora de formas diferentes, os trágicos se põem frente à vida política ateniense, de maneira mais próxima e mais compatível com a experiência democrática. Dentro de uma perspectiva mais ampla, é possível haver uma melhor sincronização entre democracia e tragédia, não apenas na história ateniense, mas também na dimensão fática, embora, com Eurípides, a tragédia tenha permanecido mesmo após o declínio da democracia ateniense <sup>463</sup>. Nas palavras de Selvino Assmann, “na experiência democrática ateniense, quando a pluralidade das opiniões é central, o exercício responsável da liberdade leva os cidadãos as se sentirem estimulados a definir o sentido da própria existência, de forma a coadunar bem mais com a tragédia do que com a busca da segurança adquirida com a idéia de uma verdade única e neutra, o que é característico da filosofia” <sup>464</sup>.

---

<sup>460</sup> Vernant, mesmo reconhecendo que a tragédia assume certo distanciamento em relação ao mito dos heróis épicos, questionando-os, observa que ao se enraizar na tradição das narrativas míticas, se encontra, sob muitos aspectos, “mais arcaísmo nos grandes Trágicos que em Homero” (VERNANT, J. P. **O momento histórico da tragédia**. In: VERNANT, J. P. VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p.4).

<sup>461</sup> NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>462</sup> ASSMANN, S. J. *O pensamento político do Platão*. In: ASSMANN, S. J.; DUTRA, D. J. V. **Filosofia política I**. Florianópolis: UFSC/EAD/FILOSOFIA, 2008, p. 24.

<sup>463</sup> Na pluralidade da democracia ateniense – a forma boa do governo de muito (*politéia*) – ocorre uma maior tensão entre liberdade e necessidade; uma maior convivência entre liberdade (com responsabilidade) e tragédia,

<sup>464</sup> ASSMANN, S. J. Anotações de aula da disciplina **Biopolítica**: UFSC/CFH/DICH, agosto – dezembro 2007.

O período correspondente à fecunda produção de tragédias gregas duraria menos de 80 anos: de 472 a 404 a.C. A primeira data (472 a.C.) refere-se à obra-prima *Os Persas*, de Ésquilo, a primeira tragédia conservada <sup>465</sup>, encenada logo após duas grandes vitórias de Atenas sobre os invasores persas - batalhas de Maratona e Salamina, em 490 e 480 a.C., respectivamente - quando se consolida a supremacia ateniense. A data final (404 a.C). – cerca de dois anos após a morte de Eurípides e no ano seguinte à morte de Sófocles - marca o final da Guerra do Peloponeso, quando Atenas é vencida por Esparta, após 27 anos de contendas. O ápice da tragédia terminou ao mesmo tempo em que acabava o período áureo de Atenas. Neste período – a era de ouro de Atenas que, sob o reinado de Péricles, correspondeu a uma grande expansão da democracia, inspirada no espírito virtuoso de Sólon – teriam sido produzidas mais de mil tragédias <sup>466</sup>, das quais apenas 32 chegaram aos nossos dias, de autoria dos três grandes trágicos: Ésquilo, com sete tragédias; Sófocles, com sete; e Eurípides, com dezoito.

O helenista Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) nos fala da “mimesis de poeta em poeta” e de “leituras cruzadas” envolvendo os três grandes trágicos. Existem correlações bem próximas entre a *Electra* de Eurípides e a de Sófocles e de ambas às *Coéforas* de Ésquilo. *As Fenícias* de Eurípides buscou inspiração em Ésquilo, nos *Sete contra Tebas*. E o próprio Ésquilo compôs o primeiro verso dos *Persas* (472 a.C.), a partir das *Fenícias* (470 a.C.) de Frinico, outro tragediógrafo contemporâneo. Dentre os vários exemplos das “leituras cruzadas”, Aristófanes, na sua comédia *As Rãs*, insere diversas passagens citando Ésquilo e Eurípides. Assim, Ésquilo pode ser lido na sua relação com Homero e com Hesíodo, e em confronto com os líricos contemporâneos Píndaro e Baquilides e com os pré-socráticos Heráclito, Empédocles e Parmênides. Lembra também que, em pleno século XIX, Victor Hugo <sup>467</sup>, numa apresentação

<sup>465</sup> Vale sempre lembrar que, para vários estudiosos da Grécia clássica, a primeira representação trágica ocorreu por volta de 534 a.C., nos festivais em homenagem a Dioniso, ainda no governo de Pisístrato (tirano que governou Atenas entre 546 e 527 a.C.)

<sup>466</sup> Nos oitenta anos relativos ao apogeu da tragédia grega, Ésquilo produziu cerca de 90 peças, Sófocles mais de 100 e Eurípides havia escrito 92. As sete tragédias ‘sobreviventes’ de **Ésquilo**: *Os Persas*, *Os Sete contra Tebas*, *As Suplicantes*, *Prometeu Acorrentado*, *Agamêmnon*, *As Coéforas* e *As Euménides* (as três últimas constituem a trilogia *Oréstia*, a única que subsistiu até a atualidade); as sete de **Sófocles**: *Ájax*, *As Traquínias*, *Antígona*, *Édipo Rei*, *Electra*, *Filoctetes*, e *Édipo em Colono*; as dezoito de **Eurípides**: *Alceste*, *Medéia*, *Os Heraclidas*, *Hipólito*, *Andrômaca*, *Hécuba*, *As Suplicantes*, *Héracles Furioso*, *Íon*, *As Troianas*, *Electra*, *Ifigênia em Táuris*, *Helena*, *As Fenícias*, *Orestes*, *Ifigênia em Áulis*, *As Bacantes*, e *Reso*. Alguns eruditos modernos consideram que esta última (*Reso*) é de autoria de um tragediógrafo anônimo do século IV a.C.

<sup>467</sup> Trata-se do texto “William Shakespeare”, in *Oeuvres* com a seguinte passagem de autoria de Victor Hugo, na qual Ésquilo é posto em paralelo e em oposição a Jó (o Livro de Jó, escrito depois do Exílio, é contemporâneo à obra de Ésquilo): “Ésquilo, iluminado pelo vaticínio inconsciente do gênio, sem duvidar que tem, atrás de si, no Oriente, a resignação de Jó, completa-a, sem saber, pela revolta de Prometeu; de modo que a lição será completa e que o gênero humano, a quem Jó ensinava apenas o dever, sentirá despontar em Prometeu o direito” (HUGO, V. apud VIDAL-NAQUET, P. *Ésquilo, o passado e o presente*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p. 225).



de uma nova tradução de Shakespeare, por seu filho François-Victor, inclui Ésquilo entre os maiores gênios do mundo hebraico, árabe, grego e latino<sup>468</sup>.

#### 4.1. Ésquilo e as lições da *Oréstia*.

“Aprender por meio do sofrimento. [...] Agindo, o homem cai em culpa, toda culpa encontra sua expiação no sofrimento, e o sofrimento leva o homem à compreensão e ao conhecimento. Este é o caminho do divino através do mundo, tal como Ésquilo o viu”.

Albin Lesky (1896-1961)

*Die griechische Tragödie* (1938/2003)

A tragédia grega atingiu à completude quando coincidiram o gênio de Ésquilo (nascido em Elêusis, bem próximo a Atenas, por volta de 525 a.C.) e a grande época da democracia em Atenas<sup>469</sup>. No contexto histórico correspondente à existência do primeiro dos grandes trágicos (último quarto do século VI a.C.) vicejaram os *Mistérios de Elêusis*, com a pujança das deusas (mãe e filha) Deméter e Perséfone. Como bem demonstra Junito de Souza Brandão (1924-1995), “foi certamente a atmosfera política de Atenas que deu aos *Mistérios de Elêusis* um caráter incrivelmente democrático para a época”<sup>470</sup>. Ésquilo participou das Guerras Médicas: em 490 a.C. combatia em Maratona e em 480 a.C. (já aos 45 anos de idade) lutava em Salamina, enquanto Atenas era evacuada, ocupada e incendiada pelos persas, sob o comando de Xerxes. Não foi por acaso que, na maioria de suas tragédias (apenas sete das quase noventa peças conseguiram sobreviver), Ésquilo tenha manifestado interesse pelos problemas da vida humana, em especial nas questões envolvendo guerra e paz. Seus enredos – nos *Persas*, em *Sete contra Tebas*, nas *Suplicantes*, e na trilogia (*Agamêmnon*, *Coéforas* e *Eumênides*) que forma sua *Oréstia* - estão cheios de assassinatos familiares, de imagens e lutas envolvendo heróis,

<sup>468</sup> A relação dos maiores gênios elaborada por Victor Hugo, inclui os seguintes nomes: Homero, Jó, Ésquilo, Isaías, Ezequiel, Lucrécio, Juvenal, Tácito, São João, São Paulo, Dante, Rebelais e Cervantes. O historiador italiano Arnaldo Momigliano (1908-1987) também elegeu Confúcio, Buda, Zoroastro, Isaías, Heráclito e Ésquilo como um conjunto de autores que “simboliza a mudança de nossas perspectivas históricas” e que, embora desconhecidos uns dos outros, constituem “um denominador comum que faz com que todos eles nos toquem” (Arnaldo. Momigliano apud VIDAL-NAQUET, P. *Ésquilo, o passado e o presente*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 225).

<sup>469</sup> A vida de Ésquilo transcorreu num período áureo da democracia grega. Tratava-se da democracia ática que havia sucedido ao antigo Estado aristocrático, desde 510 a.C. a partir de Clístenes (c. 560-508 a.C.), ao assumir o governo do *demos*. Para Lesky era “uma dessas épocas felizes na história dos povos, em que a vontade do indivíduo tem a consciência de que é parte de um grande todo significativo”.

<sup>470</sup> BRANDÃO, J. S. *Mitologia Grega, vol. 1*. 19 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

soberanos e guerreiros, sempre em estreita ligação com o mundo dos deuses <sup>471</sup> e, mais especificamente, com a justiça divina.

A temática da guerra, presente nas tragédias de Ésquilo, não é evocada com propostas pacifistas. Ela procura ressaltar o sofrimento e a dor que perpassa na multidão para evocar a responsabilidade dos chefes guerreiros para minorar, e se possível evitar, os sofrimentos da população. Uma evocação que deve preservar a vida humana através da existência de uma ordem que, sob os auspícios da justiça divina, deve ser imposta através do sofrimento.

*Prometeu Acorrentado* (452 ou 459 a.C.) constitui, das peças sobreviventes, a única exceção. A peça trata de um herói trágico que concedeu à humanidade todas as artes da civilização. O poeta e historiador Hesíodo, tanto em sua *Teogonia*, como em sua obra posterior *Os trabalhos e os dias* elabora, além do esboço do pensamento racional, uma interpolação dos mitos de Prometeu e Pandora como arquétipos da condição humana. Ao apresentar a doutrina da tragédia a partir dos mistérios e do fantástico mundo de Homero, Nietzsche lembra que "o arrogante titã Prometeu <sup>472</sup> anunciou a seu carrasco olímpico que sua soberania estará algum

---

<sup>471</sup> O entrelaçamento das ações humanas com o plano do sagrado (divino) é um dos elementos fundamentais das tragédias de Ésquilo. Diz Brandão que "o teatro esquiliano é muito mais uma teomorfização que uma antropomorfização" até porque "suas personagens, sendo mais heróis que homens, seu drama é uma luta desesperada entre as trevas e a luz, entre as Erínias e Apolo, entre a Moira e a *dike*, justiça". Mais do que Sófocles e muito mais que Eurípides, Ésquilo – o poeta da *Oréstia* – "fez que a liberdade fosse substituída pelo seu contrário, a fatalidade. Sendo a Moira, e não o homem, a medida de todas as coisas, no teatro de Ésquilo o homem é [...] o sonho de uma sombra (BRANDÃO, J. S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 10 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007).

<sup>472</sup> Símbolo da humanidade **Prometeu** é uma das figuras centrais da mitologia grega, resgatado por Ésquilo. Pertencente à estirpe dos titãs, descendentes de **Urano** e **Gaia** e inimigos dos deuses olímpicos. Segundo o poeta grego Hesíodo (c. 700 a.C.), **Prometeu** surge como artesão que faz o homem materialmente, mas não como o deus que o anima. Esse papel cabe a **Minerva** (deusa da Sabedoria). No entanto, **Prometeu** orgulhava-se de seu trabalho; ao surgirem divergências entre os deuses e os homens, tomou o partido dos homens. **Prometeu** decidiu testar a clarividência de **Zeus**. Conta então Hesíodo que **Prometeu** expôs aos olhos de todos um enorme boi. De um lado "encerrou na pele as carnes e os melhores pedaços, envolvendo-os com o ventre da vítima; do outro dispôs com pérfida habilidade os ossos brancos que recobriu de gordura lustrosa." **Zeus** - disse-lhe então: "filho de Japeto, ó mais ilustre de todos os reis, com que desigualdade dividiste as partes". **Prometeu**, "sorrindo interiormente do ardil, rogou-lhe que escolhesse, e **Zeus**, apoderando-se da parte mais pesada, só ali encontrou ossos". Furioso por ter sido enganado, **Zeus** (**Júpiter** na versão romana) roubou o fogo escondido no Olimpo para entregá-lo aos homens. Fez do limo da terra um homem e roubou uma fagulha do fogo divino para dar-lhe vida. Para castigá-lo, **Zeus** quis vingar-se dos homens, dos quais **Prometeu** é protetor, e roubou-lhes o fogo, sem o qual todo e qualquer trabalho torna-se impossível. Mas **Prometeu** não se deu por vencido e conseguiu roubar uma faísca do fogo do céu, e se apressou em levar aos homens. **Zeus**, ressentido, resolveu punir os homens e **Prometeu**. Enviou-lhes a bela **Pandora**, portadora de uma caixa que, ao ser aberta, espalharia todos os males e pestes sobre a Terra, castigando assim simultaneamente os homens e seu protetor. **Prometeu** resistiu aos encantos de **Pandora**, agravando ainda mais o ressentimento de

dia ameaçada do perigo extremo, caso não se alie a tempo com ele". Prometeu é considerado o inventor das técnicas, assim como um grande amigo da humanidade. Atribui-se a Prometeu a “invenção de praticamente todos os bens culturais humanos: construção de moradas, emprego dos animais domésticos, exploração de minérios, medicina, astrologia, tudo isso ele deu aos homens e assim os elevou de um estado em que vegetavam quais animais a uma existência digna do homem”<sup>473</sup>.

Mas o grande destaque conferido por esta tragédia de Ésquilo ao titã Prometeu é o roubo do fogo. Ao roubar dos deuses o segredo do fogo e o revelar aos homens, Prometeu é condenado ao eterno sofrimento: acorrentado a um rochedo, tendo seu fígado devorado diariamente por uma águia gigante que, por força da sua imortalidade, regenerava-se a cada dia para ser novamente devorado durante milênios (Figura da Capa e Figura 38). Mesmo submetido a esse terrível castigo, Prometeu continua a questionar o poder tirânico de Zeus, em nome de uma *ética cósmica*. Ao assumir sua função como elo entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens – aos quais ensinou as técnicas e a vida em sociedade - Prometeu “é ao mesmo tempo vítima e senhor do segredo de que depende o futuro de Zeus. O homem é seu passado; a salvação de Zeus, seu futuro; é seu sofrimento presente, sua ruptura entre o passado e o presente, que faz dele uma personagem trágica”<sup>474</sup>. Esta visão, acrescida de seu conteúdo místico, traz consigo uma emoção que, desde aquela época, nos remete ao trágico: uma luta contra o inelutável, uma rebelião contra o destino que não pode ser mudado e, nem compreendido<sup>475</sup>!

---

**Zeus** que, irado, resolveu acorrentá-lo num penhasco (Cáucaso), onde uma enorme águia devorava diariamente seu fígado, que se reconstituía para que o suplício se renovasse a cada dia. **Ésquilo**, com sua tragédia *Prometeu Acorrentado*, apresentou esta figura mitológica como um rebelde contra a onipotência e a injustiça divina, transformando-o num **arquétipo da liberdade**. A figura trágica de **Prometeu** reflete um dos elementos da tragédia, qual seja, um sofrimento inexorável na luta incessante no processo civilizatório. Vale assinalar que outro Titã - **Hércules** - libertaria **Prometeu** de seu eterno suplício, matando a águia que o dilacerava diariamente. **Prometeu** que antevia o futuro, predissera que quem desposasse **Nereida Tetis** teria um filho mais poderoso que o pai. Ao tomar conhecimento deste vaticínio, **Zeus (Júpiter)** renunciou à sua união com **Tetis**. Como gratidão, não impediu a libertação de **Prometeu**, mas como um deus não deve mentir, utilizou um subterfúgio: de um dos elos da cadeia que agrilhoava o Titã, se fez um anel, no qual se introduziu um pedacinho do rochedo. Com esse artifício, **Prometeu** continuaria sempre preso ao rochedo Cáucaso (PROMETEU E PANDORA, 2005).

<sup>473</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.134.

<sup>474</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p.232.

<sup>475</sup> ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

**Figura 38:** *Prometeu Acorrentado*, de Ésquilo.



Tem razão Jacqueline de Romilly ao afirmar que “o teatro de Ésquilo ecoa a cada instante do barulho da guerra. A tragédia nos *Persas* é toda ela consagrada à grande batalha que os gregos acabavam de travar contra os soldados de Xerxes; os *Sete contra Tebas* são o drama de uma cidade sitiada; e o Agamêmnon da *Oréstia* regressa justamente dessa guerra de Tróia cuja sombra paira sobre toda a peça, e quase sobre a trilogia”<sup>476</sup>.

Na Atenas que havia substituído a tirania pela democracia, as peças de Ésquilo privilegiam sempre o coletivo, em detrimento do individual. Nos *Persas*, por exemplo, não existe propriamente um herói, uma personagem central. Em Ésquilo, as personagens existem em função do mito. A Moira, a fatalidade cega, é um elemento sempre presente e, ao contrário de Sófocles e em oposição total a Eurípides, o teatro esquiliano exalta o sofrimento em dramas carentes de esperanças e de promessas. “Aprender pelo sofrimento” (na expressão de Albin Lesky) é outra característica central do teatro de Ésquilo. O coro na primeira trilogia da *Oréstia*, já ressalta o sofrimento como uma página de sabedoria:

*Coro* – Mas, quem, de todo seu coração, celebrar Zeus triunfador, obterá a suprema sabedoria. Zeus abriu aos mortais os caminhos da prudência, ele, Zeus, o mestre que lhes deu esta lei: sofrer para compreender (*Agamêmnon*, 174-178)

Os heróis de Ésquilo, ao contrário daqueles cultuados por Homero e outros poetas líricos, encontravam-se sempre numa situação de impasse, numa aporia, suscitando a necessidade de agir. Segundo Bruno Snell, a decisão “pessoal e livre” constitui o tema central

<sup>476</sup> ROMILLY, J. *A tragédia grega*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p.70.

dos dramas do primeiro dos grandes trágicos. Vernant compõe-se a essa visão de Snell (que coloca sobre a decisão do sujeito seus correlatos de autonomia, de responsabilidade e de liberdade) sob o argumento de que ela “leva a obscurecer o papel decisivo das forças supra-humanas que agem no drama e que lhe dão sua dimensão propriamente trágica”. Com o respaldo de Albin Lesky para quem o modelo da decisão autônoma deva ser substituído por um “esquema da dupla motivação” – na qual existe uma margem de ‘livre escolha’ frente a uma necessidade superior (*anánke*) imposta pelos deuses – Vernant entende que “o homem trágico já não tem que ‘escolher’ entre duas possibilidades; ele ‘verifica’ que uma única via se abre diante dele” traduzindo, ao contrário da livre escolha (ou livre arbítrio) o reconhecimento de uma necessidade de ordem superior (uma espécie de coação imposta pelos deuses) à qual o personagem do drama trágico “não pode subtrair-se e que faz dela um ser ‘forçado’ interiormente, *biastheís*, no seio de sua própria decisão”, ou seja, uma decisão (vontade) “amarrada pelo temor que o divino inspira, se não constrangida por potências sagradas que assediam o homem no seu próprio íntimo”<sup>477</sup>.

A respeito do livre arbítrio, Vernant lembra o conceito de *proaíresis*, forjado por Aristóteles em sua doutrina do ato moral (*Ética a Eudemo*), representando “a ação sob a forma de decisão, privilégio exclusivo do homem, enquanto ser dotado de razão, por oposição às crianças e aos animais que dela são privados”. Em seu questionamento sobre o livre poder de escolha (livre arbítrio, na linguagem do cristianismo), a partir da razão, Vernant apresenta um primeiro argumento, inspirado em outros autores:

“Essa doutrina, à primeira vista, apresenta aspectos tão modernos que alguns intérpretes pensaram poder reconhecer na *proaíreses* um livre poder de escolha de que disporia o sujeito em sua decisão. Alguns atribuíram esse poder à razão que determinaria soberanamente os fins últimos da ação. Outros, ao contrário, sublinhando com razão a reação antiintelectualista que a análise aristotélica representa contra Sócrates e até certo ponto, contra Platão, elevaram a *proaíreses* à dignidade de um verdadeiro querer. Conceberam-na como uma faculdade ativa de determinar-se a si própria, um poder que se manteria até o último momento acima dos apetites [...] e que impeliria o sujeito, por sua força própria, independentemente, de certo modo, da pressão que o desejo exerce sobre ele”<sup>478</sup>.

Vernant descarta todas essas interpretações ao afirmar que a *proaíreses* não constitui um poder independente das faculdades que agem na ação moral. O helenista observa

<sup>477</sup> VERNANT, J. P. *Esboços da vontade na tragédia grega*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. Ibid, 2005, p.27-28.

<sup>478</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 31-32.

que a teoria aristotélica da ação moral “não pretende nem demonstrar nem refutar a existência de uma liberdade psicológica” e que, nem nas obras de Aristóteles, nem na linguagem de seu tempo, “encontra-se uma palavra para designar o que nós chamamos de livre arbítrio; a noção de um livre poder de decisão permanece estranha ao seu pensamento, não tem lugar na sua problemática da ação responsável, quer se trate de uma escolha deliberada, quer de um ato realizado de bom grado”<sup>479</sup>.

A *Oréstia* (encenada em 458 a.C.), única trilogia que chegou por inteiro até os nossos dias, é considerada por muitos críticos como uma das maiores criações da arte humana. Em sua magnífica forma estrutural, possui toda uma grandeza e luminosidade ao adotar como temática central o drama de uma maldição familiar que penalizou gerações da família dos Átridas. Usando como eixo referencial de análise dessa trilogia (movida pelo tema da maldição familiar) o helenista brasileiro Junito de Souza Brandão, podemos afirmar que tudo começou a partir de Tântalo, rei da Frigia, que, ao testar a imortalidade e onisciências dos deuses, serviu-lhe num banquete as carnes de seu próprio filho Pélops. Como castigo, é lançado ao Tártaro, sofrendo de fome e sede. Pélops, ressuscitado por Hermes, mata Enômao para desposar sua filha Hipodamia. A maldição dos deuses tem início a partir dessa união, da qual nasceram os filhos Tieste e Atreu que, na disputa pelo reino de Micenas, tornaram-se inimigos mortais. Atreu repetiu a façanha criminosa do avô Tântalo, na medida em que, num banquete oferecido ao irmão Tieste, serviu-lhes as carnes dos três filhos de seu próprio irmão. Egisto (filho mais novo de Tieste) jurou vingar os irmãos, inspirado nas vinditas preconizadas pelo direito antigo<sup>480</sup> (*thémis*). De Atreu e Aérope (sua mulher) nasceram Agamêmnon e Menelau. De Agamêmnon, que desposou Clitemnestra, nasceram Ifigênia, Crisótemis, Electra e Orestes, todos marcados pela *némesis* dos deuses. Ao casar com Helena (pivô da Guerra de Tróia e irmã de Clitemnestra), Menelau gerou Hermíona e Nicóstato. O rapto de Helena, esposa de Agamêmnon, por Páris, príncipe de Tróia, desencadeou o conflito bélico que inspirou Homero a escrever sua epopéia *Iliada*. Agamêmnon (rei de Micenas) une-se a Menelau (rei de Esparta) para resgatar a honra dos Átridas.

Num certo momento da Guerra de Tróia, a frota grega estava impedida de avançar contra seus inimigos troianos, por conta de uma grande calmaria que a imobilizou. Agamêmnon

---

<sup>479</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 33-34.

<sup>480</sup> Na vertente política de *Oréstia*, Ésquilo mostra que a antiga *thémis* já havia sido substituída, desde Drácon (responsável por um código de leis escrito vigente desde o século VII a.C.), pela *dike*, direito profano.

vê-se diante da terrível necessidade de uma decisão <sup>481</sup>: ou sacrificar a própria filha Ifigênia por exigência da cruel deusa Ártemis (condição para a frota prosseguir), ou sacrificar a glória e o objetivo da expedição bélica. A trilogia *Oréstia* (*Agamêmnon*, a primeira de suas peças) tem início a partir desse momento. Clitemnestra, pensando em vingar a morte de sua filha Ifigênia (seu próprio sangue), une-se a Egisto que já havia jurado vingar seus irmãos assassinados por Atreu, pai de Agamêmnon. O propósito da dupla era matar Agamêmnon. Para prevenir alguma reviravolta, Clitemnestra exilou seu próprio filho Orestes e teve que enfrentar a oposição de sua filha Electra <sup>482</sup> que se posicionou contrária à união da mãe com o amante Egisto. Junito Brandão faz um pertinente comentário a respeito:

“A grandiosa trilogia abre-se com a tragédia *Agamêmnon*. Aliás, a trilogia começa nas trevas, no Palácio dos Átridas, e termina em plena luz, no Areópago de Atenas, o que evidentemente traí o iniciado ou conhecedor profundo dos Mistérios de Elêusis, que começavam nas trevas e terminavam com o grito final dos Iniciados, ao clarão de centenas de archotes que iluminavam o *telestérion*. Trevas, noite, luto, em contraste com facho, clarão, chama, luz, que enriquecem o texto inteiro de *Oréstia*, são índices preciosos que põem o leitor de sobreaviso para a grande luta que se vai travar entre as trevas, Hades, Erínias e thémis, de um lado, e luz, chama, Olimpo, Apolo, Atená e dike, do outro. Mas precisamente: o conflito entre o matriarcado <sup>483</sup> e o patriarcado” <sup>484</sup>.

Numa das primeiras cenas, a rainha recebe no palácio dos Átridas, em Argos, seu marido Agamêmnon de regresso da Guerra de Tróia. Com palavras perpassadas de cinismo e hipocrisia, faz o marido caminhar sobre um tapete de púrpura (o caminho da morte, indicando o

<sup>481</sup> Essa terrível necessidade de decisão enseja, para Ésquilo, um cruzamento da coação do destino (Moiras) e da própria vontade. No entanto, na peça de Ésquilo, Agamêmnon se curva ao jugo da **necessidade** e consuma o sacrifício de sua filha Ifigênia.

<sup>482</sup> Esse episódio ensinou, mais de dois milênios após, que a psicanálise de Freud e Jung concebesse o *Complexo de Electra*, o contraponto do *Complexo de Édipo*, que será examinando tangencialmente no próximo Item 7.2 – **O mito sem complexo** – deste mesmo capítulo.

<sup>483</sup> Ao explorar a tese sobre o **matriarcado** do sociólogo e antropólogo suíço **Johann Jacob Bachofen** (1815-1887), Brandão explora uma segunda versão da *Oréstia* de Ésquilo. Segundo Bachofen, em épocas muito remotas, por conta das relações sexuais promíscuas, só o parentesco matrilinear era indiscutível. Ou seja, sabia-se quem era a mãe, jamais o pai. Somente à mulher se podia atribuir a consangüinidade. Naquela época imperava a ginecocracia: a mulher governava tanto o grupo familiar como a sociedade. Na própria religião olímpica, os deuses de cima (Zeus, Apolo e Atená) foram precedidos por divindades de baixo, figuras maternas ctonianas (do grego *χθονίος khthonios*, relativo à terra, designa divindades, ou espíritos, do mundo subterrâneo, em oposição aos Olímpicos) tais como Deméter, Perséfone, Erínias... Após um longo processo histórico, segundo Bachofen, a mulher foi deslocada e subjugada pelo homem: o patriarcado substituiu o matriarcado. Na interpretação da *Oréstia*, Bachofen visualiza uma luta entre as deusas-mães ctonianas e os deuses “novos” do Olimpo, ou seja, “um combate dialético entre a terra e o céu, entre Hades e o Olimpo, entre as Erínias e Apolo, coadjuvado por Atená, entre as trevas e a luz, entre o *Éros* e o *Lógos*” (BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.29).

<sup>484</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.23.

sangue a ser derramado) para, logo em seguida, o apunhalar, com ajuda do amante Egisto. Um duplo homicídio, já que Cassandra, filha de Príamo, que o rei trouxe como sua nova mulher, também deve morrer. Após cometer o crime, Clitemnestra o assume inteiramente e, ante as ameaças do coro, responde com a lei da *thémis*:

Clitemnestra – Não pela justiça que vingou minha filha, por Áte e pelas Erínias, às quais imolei este homem, nunca o terror penetrará em minha casa, enquanto para acender o fogo de meu lar, Egisto estiver aqui, conservando-me como antes sua benevolência. [...] Não creio indigna a sua morte. Não foi ele quem hospedou em sua casa a morte pérfida? A minha filha, a filha que tive deste homem, minha Ifigênia tão chorada – a sorte que lhe deu bem merecia a sorte que sofreu ele próprio. Que ele não se vanglorie pois no Hades: pagou com a morte da espada os crimes que cometeu primeiro (*Agamêmnon*, 1432-1436; 1521-1529).

Clitemnestra se sujeitou então, nas palavras do coro ao lembrar um antiqüíssimo provérbio: “quem faz tem de pagar”.

*Coéforas*, a segunda peça da trilogia, tem início com Orestes (e sua irmã Electra), em prece, junto ao túmulo do pai assassinado por sua mãe. Orestes comunica à irmã, a determinação recebida de Apolo para matar Clitemnestra e seu amante Egisto, a assim vingar o assassinato de seu pai Agamêmnon.

Orestes – Não me trairá o poderoso oráculo de Lóxias que me ordenou correr esse risco [...] ameaçando-me de castigos intoleráveis, se não perseguisse os culpados da morte de meu pai, usando das mesmas armas. Ordenou-me matar quem matou... (*Coéforas*, 269-275).

Em seguida o corifeu (chefe do coro amplia e complementa as palavras proferidas por Orestes:

Corifeu – Poderosas Parcas, oxalá tudo se cumpra, por Zeus, conforme a Justiça? Toda palavra de ódio seja paga por palavra de ódio! Eis o que a justiça, exigindo de cada um o que é devido, vai proclamando. Seja a morte paga pela morte! Ao culpado o castigo, apregoa um ditado antiqüíssimo. (*Coéforas*, 306-314).

Orestes degola a mãe após matar seu amante, apesar da advertência da rainha ao ser arrastada para a morte:

Clitemnestra – Olha, cuidado com as cadelas furiosas de uma mãe (*Coéforas*, 924).



De fato, as terríveis Erínias – “as cadelas furiosas” anunciadas por Clitemnestra – logo surgem antes para clamar vingança pelo sangue derramando no matricídio (mais uma evidência da maldição que pesava sobre a família dos Átridas). O antagonismo entre as trevas e a luz torna-se evidente. “De um lado o antigo passado, o *ius poli*, a *thémis*, a lei de talião, são as trevas; de outro, como advogado de Orestes, Apolo encarna o direito novo, o *ius fori*, a *dike*, ou seja, a luz. Em suma, o direito dos deuses antigos, que habitam as trevas do Hades, está prestes a ser substituído pelo direito dos deuses novos, que habitam os píncaros inundados de luz do Olimpo”<sup>485</sup>.

A terceira peça da trilogia – *As Eumênides* – começa em meio à paisagem montanhosa de Delfos, com a entrada da sacerdotisa de Apolo no templo. Orestes, com sua espada ensangüentada pelo matricídio, encontra-se sentado próximo à pedra sagrada do deus Apolo (considerado o “umbigo do mundo”), horrorizado e pressionado pela horda furiosa das Erínias (divindades das trevas) a exigir a expiação do assassinato. Apolo, que havia ordenado que Orestes vingasse a morte do pai, será o advogado do réu. Orestes segue então para Atenas, onde Atená (a deusa da cidade e da inteligência) presidirá ao grande júri no Areópago (por ela fundado). Trava-se então um grande debate entre a luz (Apolo e Atená) e as trevas (Erínias). A votação dos juízes mortais saiu empatada e coube a Atená o “voto de Minerva”, que ali nascia: Orestes foi absolvido. As Erínias, inconformadas com a decisão do Areópago, fazem uma terrível ameaça, através do Coro:

*Coro* – Ah! Jovens deuses, pisais leis antigas e me arrancais o que tinha nas mãos! Eu, porém, humilhada e infeliz, farei sentir a esta terra o peso de minha cólera, ai! Meu veneno, meu veneno, cruelmente me vingará. Vertendo-o de meu coração em gotas insuportáveis para esta cidade, transformá-lo-ei em peste, funesta às árvores, mortal às crianças. (*Eumênides*, 778-785).

As Erínias, como filhas da Noite, além de habitarem as entranhas da terra, são as forças geradoras dessa mesma terra e dão origem a toda espécie de vida. São as responsáveis pelo alimento dos seres humanos e pelo fruto que germina no ventre materno. Como forças ctonianas da terra, as Erínias reúnem o poder sobre duas facetas: o nascer e o morrer. Quem derrama sangue materno – caso de Orestes ao assassinar sua mãe Clitemnestra – viola o direito da Terra-mãe e ofende a deusa-Mãe universal. Ao morrer, a própria Clitemnestra transformou-se em Deméter-Erínia. A sábia deusa Atená, com toda diplomacia, procura amainar a fúria das Erínias, entregando-lhes, como suprema honraria, a proteção de sua cidade, Atenas:

---

<sup>485</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.26.

Atená – Escutai-me. Não vos entregueis a tão pesados queixumes, porque não sois vencidas. A sentença saiu da urna com igual número de votos, para satisfazer à verdade e não para vos humilhar [...]. Eu, sinceramente, vos prometo mansões e templos dignos de vós, onde, veneradas pelos cidadãos, sentareis em tonos brilhantes. (*Eumênides*, 794-807).

Apaziguadas as Erínias, as vingadoras transformam-se em Eumênides, benevolentes, atingindo a conciliação idealizada por Ésquilo, característica de suas tragédias.

A *Oréstia*, no entendimento de Brandão, representa “o triunfo da *dike* sobre *thémis*. E ao Éros venceu o Lógos”<sup>486</sup>. Vernant assinala o caráter político dessa magistral peça de Ésquilo: “Nas Eumênides, a oposição entre natureza selvagem e a civilização [...] vai aparecer em plena luz e desembocar no mundo político. É só em aparência que deixamos o mundo dos homens para ver o afrontamento dos deuses. Pois é mesmo do homem e da cidade que em última instância vai se tratar”<sup>487</sup>. Na perspectiva de Lesky, “a tragédia esquiliana pressupõe a fé numa ordem justa e grandiosa do mundo. O homem trilha seu caminho árduo, e muitas vezes cruel, através da culpa e do sofrimento, mas é o caminho determinado pelo deus, a fim de levá-lo ao conhecimento de sua lei. [...] Deus traz dentro de si o sentido do mundo e no seu conhecimento está encerrada toda a sabedoria”<sup>488</sup>.

## 4.2. Édipo como protótipo do trágico.

"Acaba sendo-me revelado que sou filho de quem não devia nascer, o esposo de quem não devia sê-lo, o assassino de quem não deveria ter matado. [...]  
Ó tálamo funesto que me geraste, e que recebeste minha semente, por que aceitaste um dia um pai irmão de seus filhos, filhos irmãos de seu pai, e uma esposa, mãe de seu marido?"

Sófocles (496/495-c. 405 a.C.)  
*Édipo Rei* (430 a.C.)

Sófocles (em grego, Σοφοκλῆς) viveu durante a época do apogeu de Atenas. Assistiu a construção da Acrópole, o engrandecimento da *pólis*, apesar de também sofrer, ao final da vida (morreu em 405 a.C., com cerca de 90 anos), os dissabores decorrentes da Guerra do Peloponeso (de 431 a 404 a.C.). Sua última peça, *Édipo em Colono* (encenada após sua

<sup>486</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.35.

<sup>487</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 121.

<sup>488</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 139.

morte), revela bem seu entusiasmo pela grandeza do império ateniense. Dos três grandes trágicos, Sófocles foi o único que nunca deixou Atenas. Nascido numa família abastada, participou da vida política de sua cidade natal: por duas vezes foi eleito como estrategista na junta de generais que administrava negócios civis e militares e dirigiu o departamento do Tesouro, que administrava os fundos da Confederação de Delos. Desempenhou funções religiosas e foi “coroad” pela primeira vez num Concurso de Tragédias em 468 a.C., com menos de trinta anos. Nos anos seguintes foi agraciado com prêmios semelhantes; o último deles, aos 87 anos, com a peça *Filoctetes*.

Sófocles valorizou a fé na dimensão individual. Se o teatro de Ésquilo - comenta Brandão - “é uma catástrofe inevitável, gerada pela ‘hybris’, pela *démesure*” voltado ao julgamento dos fatos, “no teatro de Sófocles, ao contrário, desde o momento em que se entronizou o ‘Lógos’, a razão, a vontade humana, só se podem julgar os atos”. Ou seja, para o poeta da *Oréstia*, importa o fazer, enquanto que, para o poeta da *Antígona* e do *Édipo Rei*, o mais importante é o agir. Enquanto Ésquilo elabora suas personagens em função da fábula (mito), Sófocles elabora a fábula em função das personagens, em especial do *protagonistés*, o personagem central. Se na tragédia esquiliana, a Moira, e não o homem, a medida de todas as coisas, a característica “antropocêntrica e teosférica” presente em Sófocles projeta o herói dotado de uma vontade livre para agir, pouco importando quais as conseqüências, enquanto a importância dos deuses é minimizada e sua atuação ocorre à distância, por meio de adivinhos e oráculos, a exemplo de Tirésias e do Oráculo de Delfos. Segundo Brandão, as personagens no teatro de Sófocles “agem livremente, para que seu destino inelutável se cumpra plena e integralmente”<sup>489</sup>, tanto é que, em *Édipo Rei*, o papel do destino termina no exato momento em que a peça se inicia.

Em sua genialidade, Aristóteles julgava Sófocles como o príncipe dos poetas dramáticos da civilização helênica, e *Édipo Rei*, como a mais perfeita das tragédias gregas. Não é por acaso que uma das mais conhecidas tragédias gregas é *Édipo Rei*, de Sófocles. Nela, os deuses desaparecem de cena e o herói representa a antítese entre a vontade do homem e as disposições do destino. Desde o século IX a.C., a figura de Édipo já era concebida por Ulisses (c. 850 a.C.), em sua *Odisséia*, quando aparece em uma passagem. Nessa obra antológica, a figura de Dirceu rompe um acordo tácito com o destino (*Hybris*), gerando a *Nêmesis*<sup>490</sup> (vingança divina).

<sup>489</sup> BRANDÃO, J. S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 10 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p. 43.

<sup>490</sup> *Nêmesis*, deusa grega da ética, segundo Hesíodo, era uma das filhas da deusa Nix (a Noite). Nascida ao mesmo tempo em que Thêmis - deusa guardiã dos juramentos dos homens e da lei, filha de Gaia (a

Sófocles, no início do século V a.C. narra a história desse herói em três obras: *Édipo Rei*; *Édipo em Colona* e *Antígona* <sup>491</sup>. Um herói que transgride o destino anunciado por um oráculo e representa a essência do pensamento trágico de sua época. O personagem de Sófocles não perde sua atualidade, na medida em que, cerca de 25 séculos após, Sigmund Freud, (1856-1939), o fundador da psicanálise, "substitui a teoria da Sedução Generalizada pelo Complexo de Édipo" (onde o objeto maior é o desejo relacionado com o pai ou com a mãe) e transforma esse herói da tragédia grega "num cânone da civilização ocidental, onde vigora a proibição de incesto" <sup>492</sup>.

Na interpretação de Peter Szondi "o trágico perpassa a tessitura de *Édipo Rei* como em nenhuma outra peça". Nele, o embate entre salvação e aniquilamento surge como um traço marcante. Szondi ressalta que "desde o início está presente a dialética trágica de salvação e aniquilamento" <sup>493</sup>, manifesta nas três intervenções dos oráculos.

Na primeira intervenção, Laio, rei de Tebas, na ânsia de saber se uma maldição lançada pelo rei Pélope<sup>494</sup> ocorrerá, busca ajuda junto ao oráculo de Apolo que prediz: se Laio e Jocasta tiverem um filho, este mataria o pai e desposaria a mãe. Apesar de evitar a concepção, Jocasta gera um filho, um ano após o (primeiro) vaticínio do Oráculo de Delfos. Para evitar a primeira profecia do oráculo, Laio decide mandar um servo matá-lo. O servo abandona-o em um bosque, com os tornozelos amarrados por uma corda. Um pastor recolhe-o e leva-o para

---

Terra) e Urano (o Céu) - foi criada e educada, juntamente com Thêmis, pelas Moiras (deusas do destino) Cloto, Láquesis e Átropo. Essas três deusas moiras eram as filhas mais velhas de Nix.

<sup>491</sup> Entre a primeira e a última peça dessa trilogia de Sófocles sobre o encadeamento do mito de Édipo, transcorreram 41 anos: entre 442 a.C. (*Antígona*) e 401 a.C. (*Édipo em Colono*). A tragédia *Édipo Rei* foi encenada vinte e dois anos após *Antígona*, ou seja, em 420 a.C (ROMILLY, J. *A tragédia grega*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2008). Na expressão de Junito Brandão, "o mito é intemporal".

<sup>492</sup> RAFFAELLI, R. Anotações de aula na disciplina *Inconsciente, Cultura e História*. UFSC/CFH/DICH, março a julho 2005.

<sup>493</sup> SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 91.

<sup>494</sup> A maldição que incidiu sobre a família dos Labdácidas (atingindo as gerações descendentes do rei Lábdaco, rei de Tebas) teve início a partir de um ato libidinoso de Laio, filho do rei Lábdaco. Ao se hospedar na corte de Pélops (rei da Elida), Laio violou a sacralidade da hospitalidade que lhe fora concedida, ao raptar Crisipo, filho do rei Pélops, "inaugurando, destarte, na Grécia, a célebre pederastia" (BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p.39). Hera, a protetora dos "amores normais" amaldiçoou, pela boca de Pélops, a Laio e a todos os seus descendentes. Assim é que, ao se casar posteriormente com Jocasta, Laio, já como rei de Tebas, dirigiu-se ao Oráculo de Delfos e inquiriu se seu casamento seria fértil, obtendo como resposta: "Se de Laio e Jocasta nascer um filho, ele matará o próprio pai e casar-se-á com a própria mãe". A maldição se realizou, atingindo Laio, Jocasta, Édipo e seus quatro filhos: os homens Etéocles e Polínice (que se matam em batalha) e as filhas Antígona (morta a mando de Creonte, na peça *Antígona*) e Ismene.

Corinto, onde será criado na corte do rei Pólibo. Os soberanos de Corinto (Pólibo e Mérope) criaram e educaram o menino como se fora seu filho (eles não haviam concebido nenhuma criança), dando-lhe o nome de *Édipo*, que significa “*pés inchados*”, em consequência da inflamação provocada pelas cordas que o prendiam à árvore. Quando, já adulto, Édipo toma conhecimento, através de um bêbado, de que não é filho natural de Pólibo, parte para Delfos, onde um segundo oráculo lhe revelaria que ele próprio, Édipo, viria a ser o assassino de seu pai e esposo de sua mãe (um duplo crime de parricídio e incesto). Para contornar o destino anunciado, Édipo decide não retornar a Corinto numa *ação* pretensamente capaz de evitar o (segundo) vaticínio do oráculo. Toma então o caminho de Tebas e, sem o saber, ao encontro de seu verdadeiro pai. No ato da fuga, encontra-se com Laio na encruzilhada dos três caminhos, onde acontece um embate (por motivos religiosos) e Édipo mata Laio e sua comitiva, cumprindo assim o presságio dos dois primeiros oráculos: “o que era salvação no terreno da aparência mostra-se, na prática, aniquilamento” <sup>495</sup>.

Nesse ínterim, Tebas estava assolada por uma peste: uma *Esfinge*, postada à entrada da cidade, devorava todos aqueles que não lhe respondiam a um “enigma” por ela proposto. Com a morte de Laio e a conseqüente vacância do trono de Tebas, é este oferecido – juntamente com a mão da rainha Jocasta – a quem livrasse a cidade da *Esfinge*. Como Édipo nada mais tem a perder, resolve enfrentar a Esfinge e tentar decifrar seu enigma.

Ao decifrar o enigma proposto pela *Esfinge* <sup>496</sup>, Édipo liberta Tebas do encantamento por ela imposta e, na condição de salvador, é aclamado rei. Casa-se com a rainha Jocasta (sem saber que era sua mãe). Dessa união incestuosa nascem dois filhos (Etéocles e Polínice) e duas filhas (Antígona e Ismênia). A cidade prospera sob o reinado de Édipo até que uma nova peste misteriosa se abate sobre Tebas: as sementes não mais germinam no seio da terra, dizimando pessoas e animais. A população de Tebas suplica novamente a Édipo que a salve dessa nova peste. Nesse exato momento, com a angústia de Édipo frente ao novo desafio, tem início a peça *Édipo Rei*, de Sófocles.

---

<sup>495</sup> SZONDI, P. Ibid, 2004, p. 92.

<sup>496</sup> A *Esfinge* (metade mulher, metade leão), sentada sobre uma rocha, propõe enigmas aos passantes. Como ninguém consegue decifrá-los, a todos ela devora. Creonte, governante de Tebas, propõe um duplo prêmio àquele que conseguir livrar a cidade da Esfinge: o trono e a mão da rainha viúva, Jocasta. O enigma é proposto a Édipo: “Qual o animal que de manhã tem quatro pés, ao meio dia tem dois e ao entardecer três?” Édipo decifra e responde: “o homem que na infância engatinha sobre pés e mãos, quando adulto anda e na velhice recorre ao auxílio de um bastão”. O monstro perde sua razão de ser e joga-se do alto da rocha despedaçando-se.

Para saber a causa da peste, Édipo envia seu cunhado Creonte ao oráculo de Apolo, em Delfos. Ao regressar de Delfos, Creonte revela ao rei e à multidão que o cerca a resposta do oráculo: a cidade abriga impunemente um criminoso; o assassino de Laio. Édipo se dispõe a descobrir tal assassino. Tem início, de forma tensa e crescente, a investigação, fazendo de *Édipo Rei*, a primeira novela policial.

Como dizia Ésquilo, "o destino faz da vida do homem um brinquedo!" Ao final da tragédia, Édipo recorre ao terceiro oráculo - o adivinho cego Tirésias – que, sabedor de tudo, se recusa inicialmente a falar. Mas, pela insistência do rei, desvela o segredo: "És tu o assassino que procuras!" O cego Tirésias faz com que Édipo conheça a verdade, auxiliado pela narrativa de Jocasta, sobre a predição do primeiro oráculo a Laio.

Um mensageiro vindo de Corinto anuncia a morte de Políbo e, crendo tranquilizar o rei de todo o mistério, declara ter sido ele próprio que entregara a Políbo o recém-nascido enfeitado pelo então soberano de Tebas. O círculo trágico se fecha, de forma inelutável. Jocasta é a primeira a compreender e põe fim à própria vida. Édipo vaza os olhos e pede que Creonte receba e cuide de suas filhas. Parte como andarilho para as montanhas do Citéron. De um rei clarividente, amado e poderoso, Édipo, ao final, assume sua condição trágica, tornando-se cego e banido por si mesmo.

Vagabundo, miserável e cego, expulso de Tebas por Creonte, na condição de parricida e incestuoso, humilhado e desprezado até mesmo pelos filhos Etéocles e Polínice, encontramos Édipo em Colono (bairro de Atenas e local de nascimento de Sófocles) contando tão somente com a ternura de sua filha Antígona, símbolo eterno do amor universal. É o início da terceira peça da trilogia: *Édipo em Colono*. No bosque sagrado das Eumênides, Édipo parece descobrir a verdade, o conhecimento de si mesmo e, por todo seu sofrimento, redimir-se de seus crimes. Esse cenário representa apenas uma possibilidade, até porque, em face da ambigüidade, essa reabilitação moral (ou mutação heróica) de Édipo pode ser sempre questionada. Vidal-Naquet chama atenção para essa incerteza ao lembrar que “não é fácil dizer o que se torna Édipo em Atenas”, além da impossibilidade em “conter uma personagem trágica numa *única* rede de significados”<sup>497</sup>.

Já quase ao final de *Édipo em Colono*, Sófocles torna visível o sublime paradoxo que envolve o herói Édipo: Primeiro na manifestação do coro e, logo após no relato do

---

<sup>497</sup> VIDAL-NAQUET, P. *Édipo entre duas cidades*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 304, 305.

mensageiro, a mais alta poesia de Sófocles expressa, na noite da mais profunda dor e no murmúrio de uma prece, as decepções, medos, recordações e reflexões que invadem o velho sofredor, tendo a seu lado apenas o rei Teseu:

“Quem deseja prostrar o curso da vida, não se contentando com a de curta duração, este, em meu pensar, é manifestamente um louco. Porque a idade muito dilatada traz também muitas aflições; e o prazer não se descobre em parte alguma quando se atinge a desejada longevidade. A libertadora de males, porém, é igual para todos: é a morte, que, por fim, sobrevém, desacompanhada de cantos nupciais, de sons de lira e de danças. [...] Depois que o homem nasceu, o segundo é partir o mais depressa possível para o lugar de onde veio. Pois, enquanto dura a juventude com suas loucas leviandades, quem está livre de penas? Quem vive isento de trabalhos? Morticínios, revoltas, contendas, combates e invejas... Por último vem a velhice triste e sem forças, rabugenta e sem amigos com o cortejo dos maiores males. [...]

Quanto à morte de que Édipo foi vítima, nenhum mortal o poderá dizer, a não ser Teseu. Ele não morreu fulminado pelo raio ígneo de Zeus, nem o fez perecer a tempestade, que, durante esse tempo, do mar surgiu; mas arrebatou-o algum enviado dos deuses ou, abrindo-se, benévolo, o seio escuro da terra, foi acolhido no Hades. Porquanto desapareceu sem um gemido e sem dores originadas por alguma doença, mas de modo maravilhoso, como a nenhum dos mortais”<sup>498</sup>.

Este relato de Sófocles (através primeiramente do coro e depois, do mensageiro) ao final do *Édipo em Colono* evidencia que a tragédia pode também comportar um “final feliz”. Ou seja, o efeito trágico pode estar no corpo (conteúdo), mas não necessariamente no fecho da tragédia.

Um dos traços marcantes da obra de Sófocles, além da celebração da beleza e da pujança da Ática, é sua admiração e crença na criatura humana e na própria vida. No limiar de sua morte (aos 90 anos) Sófocles conclui *Édipo em Colono* – cujo herói também se encontra no anelo da morte – e comenta sobre a necessidade de repouso e quietude, após as experiências e as tormentas da vida, valendo-se da força e da beleza de sua poesia trágica:

Quem quer demais e em sua vida não observa a justa medida,  
É desastrado ou assim se me revela.  
Porque muito se acumula nos longos dias, e está mais perto da dor.  
Mas a sede de alegria, mal a vês, tão logo se caía no excesso.  
E no fim, quando Hades aparece,  
Sem canto nupcial, sem lira, sem nada,  
Nos vem um auxiliar para todos igual, a morte <sup>499</sup>.

<sup>498</sup> SÓFOCLES. *Édipo em Colono*. São Paulo: Martin Claret, 2005, p.92-93. Tradução de Padre Dias Palmeira; SÓFOCLES.

<sup>499</sup> SÓFOCLES, apud LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.184.

A admiração de Sófocles pelo ser humano fica evidenciada na já citada manifestação do coro em *Antígona*: “Das incontáveis maravilhas da natureza, de todas a maior é o homem!”<sup>500</sup> No entanto, na mesma passagem, o coro emite a seguinte advertência, numa demonstração evidente da ambigüidade que perpassa o pensamento trágico: “Com inteligência e habilidade ele pode se inclinar, ora para o bem, ora para o mal. Quando no governo, freqüentemente se torna indigno, abjura as leis da natureza e as leis divinas a que jurou obedecer, e pratica o mal audaciosamente! Oh! Que nunca adentre meu lar nem repouse junto a meu fogo, aquele que não pense como eu e proceda de modo tão infame”<sup>501</sup>.

#### 4.4. Atualidade e morte da tragédia em Eurípides.

“Assim como a obra de Eurípides tem suas raízes no âmbito da sofística, pleno da problemática das antinomias, é também ela marcada por profundas contradições. A de mais graves consequências é: a firme crença nas figuras dos deuses da tradição desapareceu e a autonomia do pensar e sentir humanos leva à moldação de personagens para as quais uma nova concepção do homem é mais decisiva que sua preformação pelo mito. [...] Os deuses ainda se movimentam pelo palco, mesmo que sua significação também tenha mudado e o tema ainda nasce do mito, por mais que este, indestrutível como forma, continue servindo de recipiente para novos conteúdos”.

Albin Lesky (1896-1961)

*Die griechischen Tragödie* (1938/2003)

Porta-voz de uma nova época, Eurípides (c. 480-406/405 a.C.), galvaniza em torno de si polêmicas e análises díspares acerca do poeta e de sua obra que, com rótulos e etiquetas variadas, é considerada por muitos estudiosos da tragédia, como uma colcha de retalhos. Sua vida transcorreu na segunda metade do século V a.C. quando já ocorriam os primeiros sintomas do declínio de Atenas. A Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) foi a experiência histórica que marcou sua existência, já que não conheceu a era gloriosa das Guerras Médicas (497-448 a.C.). O próprio nascimento de Eurípides ocorre - segundo um dos resgates mais verossímeis de sua biografia - precisamente no ano da batalha de Salamina (480 a.C.), durante a segunda (e última) Guerra Médica.

---

<sup>500</sup> O mundo do cinema ainda se inspira em Sófocles para ressaltar alguns momentos grandiosos do embate entre o bem e o mal. É o caso da recente animação *Coraline* (2008) que, sob a direção de Henry Selik (1952-), recorre ao tratediôgrafo de *Antígona* para, em clima de *grand finale*, sublinhar sua visão (trágica) sobre o ser humano.

<sup>501</sup> SÓFOCLES. *Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 93. Tradução de Jean Melville.



Albin Lesky considera como um dos importantes traços biográficos de Eurípides, sua aproximação com alguns dos principais sofistas, a exemplo de Protágoras (480-410 a.C.) e Pródico de Céus (c. 465-c.399 a.C.), além das relações com o filósofo pré-socrático Anaxágoras (c.500-428 a.C.) e com o próprio Péricles (c.495/492-429 a.C.). Apesar de absorver o espírito da sofística – que tem no homem o centro de todo o acontecer<sup>502</sup>, dissociado das forças divinas – Eurípides nunca se engajou em nenhum movimento político ou filosófico. Suas tragédias, marcadas por profundas contradições, têm, portanto, raízes no novo espírito da época, influenciado pela sofística. Dentre as conseqüências deste liame destacam-se o descrédito nos deuses e a crença na autonomia do pensar e do sentir humanos. Ou seja, diz Lesky, “as ações do homem e as diretrizes divinas já não se unem, para ele, no mundo de irreconciliáveis contradições, para formar um cosmo ético, e justamente aí é que entra no maior contraste concebível face a Ésquilo”<sup>503</sup>. Enquanto Ésquilo concebia o destino humano tão somente como o cenário para eventos como que orientados por poderes superiores, Eurípides considerava que esse destino (Medéia e Hipólito) nasce do próprio homem, do poder de suas paixões. O realismo dos dramas concebidos pelo poeta de Hécuba e Medéia já era evidenciado por Aristóteles ao afirmar que “Sófocles representava os homens tais como devem ser, e Eurípides tais como são”<sup>504</sup>.

Ao contrário de Sófocles (cerca de 15 anos mais velho), Eurípides nunca participou da política nem exerceu cargos públicos. Ao final de sua vida, tomado de intensa amargura e desencanto, rompeu relações com Atenas e, a convite do rei Arquelau, exilou-se em Aretusa, na Macedônia, onde veio a falecer por volta de 406 a.C. Eurípides imprimiu uma profunda renovação na evolução do gênero trágico. Na análise de sua obra, Romilly destaca algumas das múltiplas facetas e mutações nela contidas:

“Ele evoca a política com as suas lutas do dia-a-dia: condena, discute, protesta. As suas personagens obedecem a uma nova psicologia: estão mais próximas de nós do que os heróis dos outros trágicos, mas também são mais inteiras nas suas paixões [...]. O mundo que ele evoca já não tem nada desta ordem pela qual suspiravam, cada um à sua maneira, Ésquilo e Sófocles: neste mundo, onde ousamos criticar os deuses, pelo menos na sua forma lendária, o acaso parece brincar com

<sup>502</sup> O movimento sofista tem Protágoras de Abdera como uma de suas referências maiores. Considerado o pai do relativismo filosófico, Protágoras foi o primeiro a considerar que para cada coisa existem dois pontos de vista que se contrapõem. Ficou famoso por cunhar a seguinte frase chamada de *sentença do homem-medida*: “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são enquanto são; das que não são porque/como não são” (HELPERICH, C. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006).

<sup>503</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p. 192.

<sup>504</sup> ARISTÓTELES. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993, 1460b, 35, p. 137. Tradução Eudoro de Souza.

os homens com uma crueldade que Eurípides gosta de pôr em evidência: e a sua arte sabe extrair grandes efeitos patéticos<sup>505</sup> de uma ação com múltiplos acidentes, de que o homem é sempre a vítima, mas de que não pode retirar nenhuma lição. [...] Para seus contemporâneos, o seu teatro, ao mesmo tempo intelectual e patético, familiar e amargo, fez com que se falasse tanto dele e que suscitasse tanta surpresa, quanto podia fazê-lo, no seio do teatro tradicional, a aparição de obras afamadas e ricas – as de Cocteau, numa determinada época, ou mesmo as de Ionesco”<sup>506</sup>.

Nos dramas do último dos grandes trágicos, o cenário divino perdeu seus contornos tradicionais e se afastou das peripécias humanas privilegiando os caracteres individuais e as idiossincrasias dos protagonistas em suas mútuas relações. Para o poeta de Medéia, o cosmos trágico é o mundo imanente dos homens, e não mais o mundo dos deuses e mitos.

Numa comparação com os dois primeiros dos grandes trágicos, Vernant confirma a característica do patético vislumbrada por Romilly e complementa na seguinte avaliação: “Em lugar de traduzir a ação como o fazia Ésquilo e Sófocles, a tragédia, com Eurípides, desliza para a expressão do patético. ‘Ao desligar-se da significação divina, nota De Romilly, deixou-se de lado o ato: voltou-se para o sofrimento, para os enganos da vida’. Cortada da ordem do mundo governado pelos deuses, a vida humana aparece, na obra de Eurípides, tão inconstante e tão confusa que ela não deixa espaço à ação responsável”<sup>507</sup>. Comparação similar é feita por Junito Brandão ao caracterizar o teatro de Ésquilo como uma teomorfização no qual existe um permanente confronto entre o Hades e o Olimpo; o teatro de Sófocles como antropocêntrico, onde já se observa um distanciamento dos deuses que passam a agir através de oráculos, adivinhos e da Moira. Já em Eurípides o rompimento foi total, com seu teatro refletindo “uma consciente dessacralização do mito com uma conseqüente proletarianização da tragédia”<sup>508</sup>. O grande trágico colocou no prólogo e no fecho de algumas de suas tragédias uma espécie de deus *ex machina*, a exemplo do que ocorreu com sua *Medéia*.

<sup>505</sup> Aristóteles, em sua *Poética*, atribuiu três características (partes) ao enredo do gênero trágico: a peripécia, o reconhecimento e o patético. O atributo patético implica, na tragédia grega, em suscitar terror e piedade, através de mortes em cena, dores, sofrimentos... Essas emoções, envolvendo terror e piedade, devem provir muito mais nos atos e suas conseqüências, nos envolvimento das personagens, em suas motivações do que no espetáculo cênico propriamente dito (MALHADAS, D. *A tragédia grega: o mito em cena*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2003).

<sup>506</sup> ROMILLY, J. *A tragédia grega*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 116.

<sup>507</sup> VERNANT, J. P. *Esboços da vontade na tragédia grega*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Ibid*, 2005, p. 52.

<sup>508</sup> BRANDÃO, J. S. *Tragédia e comédia*. 10. Ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007, p. 57.

A síntese da *Medéia* de Eurípides, apresentada a seguir, segue os passos da análise de Junito Brandão que a considera, sobretudo, a tragédia do amor transmutado em ódio mortal; numa apreciação semelhante à de Jacqueline de Romilly para quem a peça representa o drama da mulher abandonada e dominada pela vingança.

Encenada em 431 a.C., *Medéia* nos mostra que “a Moira já andava cansada e que o destino do homem nasce do demônio que habita em seu peito” numa demonstração de que “a paixão é mais forte que a razão”. Numa monstruosa vingança, alimentada por uma grande paixão e provocada pela traição de seu marido Jasão, a figura demoníaca de Medéia chega a degolar os próprios filhos, numa perversa e bárbara ação que mistura astúcia e violência. “Ela é uma Clitemnestra que se debruça sobre o próprio coração, que vemos sofrer, querer, fraquejar e, depois, deixar-se arrebatar”<sup>509</sup>.

Para uma melhor compreensão da *Medéia* de Eurípides, vale lembrar a lenda que lhe deu origem. Na mitologia grega, Medéia era filha do rei Eetes, da Cólquida (localizada atualmente na Geórgia, no leste europeu), e que foi, por algum tempo, esposa de Jasão. Esse mito está intimamente ligado a dois outros: o do *Velocino de Ouro* e o dos *Argonautas*. O primeiro mito nos remete à região da Beócia (cidades de Coronéia e Tebas) onde reinava Átmas, personagem de várias tragédias perdidas, a exemplo de *Frixo*, de Eurípides. Após casar e ter dois filhos (Frixo e Hele) com Néfele, o rei contraiu novas núpcias com Ino, filha de Cadmo, lendário fundador de Tebas. Com ciúmes dos filhos do primeiro matrimônio, Ino decidiu matá-los, o que não ocorreu por intervenção de Zeus (ou da própria mãe Néfele) que lhe enviou um carneiro voador de *velo de ouro* que conduziu Frixo até a corte do rei Eetes, na Cólquida (Ásia Menor), já que a irmã caiu no Mar de Hale, num episódio immortalizado pelo poeta latino Ovídio (43 a.C.-17 d.C.). Após casar com a princesa Calcíope (filha de Eetes), Frixo sacrificou o carneiro de *velo de ouro* em homenagem ao rei, que o consagrou ao deus Ares, cravando-o num carvalho, no bosque sagrado desse mesmo deus. Esse *Velocino de Ouro* dará origem ao segundo mito ligado a Medéia: a expedição dos *Argonautas*<sup>510</sup>.

Nesse ínterim, na cidade de Iolco, localizada na região de Tessália (Grécia) reinava Esão, pai de Jasão. Destronado por seu irmão Pélias, Esão entregou seu filho aos cuidados do centauro Quirão. Quando adulto, Jasão voltou a Iolco para retomar o trono que legitimamente

<sup>509</sup> ROMILLY, J. Ibid, 2008, p. 127.

<sup>510</sup> Esse mito foi tema do filme *Jason and The Argonauts* (*Jasão e o Velo de Ouro*) de 1963, dirigido por Don Chaffey e com efeitos visuais (animação) de Ray Harryhausen tendo como principais protagonistas Todd Armstrong (Jasão), Nancy Kovack (Medéia), Gary Raymond (Acastus), Laurence Naismith (Argos), Niall MacGinnis (Zeus), Michael Gwynn (Hermes), Douglas Wilmer (Pélias), Honor Blackman (Hera) e Nigel Green (Hércules).

lhe pertencia. Pélias condicionou a devolução do trono à conquista do *Velocino de Ouro*, guardado por um dragão no bosque sagrado de Ares, na Cólquida, supondo que o sobrinho jamais voltaria com vida. Jasão, com auxílio de Argos (filho de Fríxo) e de Atená, construiu o navio Argo (daí o termo *Argonautas*) e reuniu cinquenta e cinco heróis <sup>511</sup> para a expedição até Cólquida.

Depois de uma longa viagem - passando, inclusive, pelas ilhas de Lemnos e Samotrácia onde, por influência de Orfeu foram “Iniciados” nos Mistérios de Cabiros (deuses ctônicos e protetores da navegação, precursores dos Mistérios de Elêusis) – Jasão e os Argonautas chegaram a Cólquida. O rei Eetes se dispôs a devolver o *Velocino de Ouro*, desde que Jasão executasse quatro tarefas <sup>512</sup>, impossíveis para um humano, “a não ser que a grande fúria da eternidade, o amor, que torna todos os impossíveis possíveis, aparecesse...” <sup>513</sup>.

Segundo alguns relatos, Hera (deusa do casamento, irmã e esposa de Zeus), como protectora de Jasão, convenceu Eros (ou Afrodite) a induzir Medeia a se apaixonar por ele. Filha de Eetes e perita feiticeira, Medéia <sup>514</sup> promete ajudar o estrangeiro, conseguindo de Jasão a

<sup>511</sup> Orfeu, filho da musa Calíope e fundador do **orfismo** (religião de mistérios), foi um dos argonautas que, a chamado de Jasão, partiram em busca do *Velocino de Ouro*.

<sup>512</sup> As **quatro tarefas**: por o jugo e atrelar numa charrua de diamante dois touros monstruosos e indomáveis, de pés e cornos de bronze, que lançavam chamas pelas narinas; lavar com eles uma vasta área e nela semear os dentes do dragão morto por Cadmo, em tempos passados, na Beócia; matar os gigantes que nascessem desses dentes; matar, ao final, o dragão que montava guarda ao *Velocino de Ouro*, no bosque do deus Ares.

<sup>513</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, p. 62.

<sup>514</sup> O cineasta italiano **Pier Paolo Pasolini** (1922-1975) interpretou e dirigiu, numa visão moderna, o teatro trágico de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. A primeira aproximação do roteiro cinematográfico com a tragédia grega ocorre com *Edipo Re* (1967) - protagonizado pelas talentosas divas Alida Valli (1921-2006), Silvana Mangano (1930-1989), Laura Betti (1927-2004), e os atores Franco Citti (1938-) e Carmelo Bene (1937-2002) – um filme que deixa a estrutura narrativa linear e assume a circular, inserindo uma instigante descontinuidade temporal e espacial (montagem paralela), ao “deslocar” uma família de Bolonha (século XX) para a Grécia mítica de Sófocles e seus vários retornos ao ponto onde começou. No documentário *Appunti per un’ Orestíade africana* (1970), Pasolini procurar mostrar, do ponto de vista da estética do cinema, a ambiguidades das certezas existenciais do mundo moderno, impregnado pelo poder da razão. A produção, ambientada na África dos anos 1960, chega a mostrar, em determinado momento, a transformação das Erínias em Eumênides, sob a inspiração da última peça da trilogia *Orestíade*, de Ésquilo. Esta cena pretendia caracterizar, segundo Pasolini, uma estetização do cenário político existente em Uganda e Tanzânia que, em seu processo de descolonização e modernização, refletia uma transformação da África mítica tribal para o racionalismo socialista (ambos os países estavam, na época, sob influência política, econômica e cultural da República Popular da China). As próprias cenas da violenta guerra de Biafra sugeriam uma metáfora da Guerra de Tróia (Cf. FUSILLO, M. *La Grécia secondo Pasolini et l’Antiquité*. Aix-en-Provence (França), 1996. Actes du Colloque Pier Paolo Pasolini). A mesma “dessacralização da Antiguidade trágica, presente nos dois primeiros filmes, repete-se em sua *Medea* (1969), protagonizada pela célebre cantora lírica cantora Maria Callas (1923-1977) no papel de Medéia (sua única participação no cinema) e Massimo Girotti (1918-2003), no de Creonte. Nessas versões cênicas da obra dos três grandes trágicos, Pasolini contribui para o ressurgimento da visão do trágico na contemporaneidade, principalmente ao sinalizar o quanto certos elementos do pensamento trágico estão presentes em alguns segmentos da arte contemporânea.

promessa de que se casaria com ela, e a levaria consigo no caminho de volta a Iolcos. Oferece, então, ao argonauta, um unguento que deveria usar no corpo e no seu escudo, tornando-o invulnerável ao fogo e ao ferro durante um dia - o suficiente para enfrentar os touros e lavar o campo. Recomendou-lhe também que, tão logo os gigantes nascessem, atirasse uma pedra no meio deles, o que os levaria a lutar uns contra os outros, até seu completo extermínio.

Para vencer o dragão no bosque de Ares, Medéia o adormeceu com seus sortilégios, dando condições para que Jasão pudesse atravessá-lo com sua lança e recuperar o *Velocino de Ouro*. Frente à recusa do rei Eetes em cumprir sua promessa, Jasão fugiu com Medéia, levando consigo o velo do carneiro de Frixo. A uma nova investida de Eetes, colocando seu filho Apsirto no comando de uma frota em perseguição aos argonautas, Medéia conseguiu esquartejar o irmão, espalhando seus membros em várias direções. Livres da perseguição, Jasão, acompanhado de Medéia, retorna a Iolco e entrega a Pélia o *Velocino de Ouro*. Como o soberano se recusou a cumprir sua promessa, Medéia lança mão novamente de seus poderes e artimanhas para eliminar o rei e assim vingar a injúria cometida contra seu marido. Jasão e Medéia são banidos de Iolco por Acasto, filho de Pélias, e se exilam em Corinto, juntamente com duas crianças (seus filhos): Feres e Mérmore. Em Corinto, Jasão se apaixona por Glauce (ou Creúsa), filha do soberano local, interessado em conquistar o trono, já que o rei Creonte era muito idoso. Nesse momento, tem início a tragédia de Eurípides.

Já desde o prólogo, fica evidenciado, pela fala da Ama, o caráter demoníaco de Medéia, injuriada com a traição de Jasão. Ao entrar em cena, o coro traduz a dor que a aflige. Medéia disserta sobre a triste situação da mulher no século V a.C., numa velada ameaça a Jasão:

Medéia – A mulher é comumente temerosa, foge da luta, estremece à vista da arma; mas quando seu leito é ultrajado, não existe alma mais sedenta de sangue <sup>515</sup>.

Após tentativa frustrada em dialogar com o rei Creonte, para evitar sua expulsão do reino, Medéia fala consigo mesmo, num longo monólogo, numa tentativa de transformar a humilhação, a dor e a ignomínia numa vingança artilosa e triunfante, muito própria das mulheres:

Medéia – Vamos, Medéia, prepara teus planos, urde tuas tramas, sem poupar nenhum dos meios que estão em teu poder. Vais pois dar o golpe terrível, eis o momento de por à prova a tua coragem. Estás vendo o que tens a sofrer? Não é preciso que te tornes objeto de

---

<sup>515</sup> EURÍPIDES, *Medéia*. In: ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*; SÓFOCLES. *Édipo Rei*; EURÍPIDES. *Medéia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.172 Tradução de Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves.

zombaria para a raça de Sísifo <sup>516</sup> e para Jasão, que se unem por este himeneu, tu, descendente de um ilustre pai, filha do Sol! Possuis a ciência, e, aliás, a nós outras, mulheres, a natureza fez impotentes para o bem, porém mais hábeis do que ninguém para manipular o mal” <sup>517</sup>.

Albin Lesky lembra que, no transcorrer dessa tragédia, a feiticeira e suas magias é suplantada pela mulher, como pessoa humana, apesar de Eurípides a transformar na demoníaca Medéia, capaz de assassinar <sup>518</sup> seus próprios filhos.

Numa das cenas seguintes ocorre um confronto entre o gélido Jasão, que não ama coisa alguma e Medéia, fervendo em ódio. Numa argumentação inspirada nos sofistas (uma técnica verbosa mas vazia) Jasão tenta justificar seu casamento com Creúsa, chegando até mesmo a sugerir que essa sua atitude seria para salvar Medéia da ira de Creonte e para oferecer um futuro promissor aos seus filhos.

Jasão - Não é a primeira vez que passo por essa experiência: muitas vezes reconheci o quanto a cólera áspera é um perigoso flagelo. Podias ficar neste país e neste palácio, resignando-te à vontade dos que neles mandam. E eis que insensatas palavras fazem banir-te. Por mim, pouco me importo, podes continuar a dizer que Jasão é o pior dos homens. Mas depois de haver falado dos reis como o fizeste, estima-te feliz em te desobrigares só com o exílio. Tentei sempre apaziguar a cólera deles e meu desejo era que te deixassem viver em Corinto. Mas tua loucura não cessa, continuas a injuriar teus amos. Por isso vais ser expulsa deste país. E entretanto, apesar de tudo, não renuncio a servir a meus amigos. Mulher, é teu interesse que me traz. Não quero que partas com teus filhos, destituída de recursos, quero que nada lhes falte. O exílio já acarreta consigo muitos males. Por mais que me odeis, eu jamais saberia querer-te mal. [...] Não foi para ter outra mulher que busquei esse leito real que agora é meu; mas, já o disse, eu quis salvar-te, dar reis por irmãos a meus filhos e assegurar assim minha casa <sup>519</sup>.

---

<sup>516</sup> **Sísifo**, na mitologia grega, era rei e fundador da cidade de Corinto. Foi condenado por seus embustes (considerado o mais astuto de todos os mortais, chegou até mesmo a enganar a morte), a levar, montanha acima, uma grande pedra, que de novo rolava ao ponto de partida, sem nunca lhe dar descanso.

<sup>517</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p.178.

<sup>518</sup> Na opinião de Suzanne Said, “o assassinio, que em Ésquilo era uma mancha e um crime contra dos deuses e, antes de tudo, uma ato ilegal no teatro de Eurípides (SAÏD, S. apud MALHADAS, D. *Tragédia Grega: o mito em cena*. Cotia (SP): Ateliê Editorial, 2003, p.65).

<sup>519</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p.179.

Medéia responde, em mais um monólogo, e expressa uma veemente condenação à técnica retórica dos sofistas, ao mesmo tempo em que lança uma nova ameaça ao marido, num diálogo preparatório para sua vingança, revoltada com o cinismo de Jasão:

Medéia – Certamente, a muitos respeitos, difiro de muitos mortais. Assim, a meus olhos, o malvado, o hábil no falar, merece o mais severo castigo. Como ele tem confiança na habilidade de sua linguagem em esconder sob belas palavras suas más intenções, não receia praticar o mal. Mas é menos hábil do que supõe. Deixa, pois, de me atordoar com teus especiosos e artificiosos discursos. Uma só palavra vai confundir-te. Se não fosses um traidor, devias começar por me persuadir, antes de realizar esse casamento, e não por escondê-lo <sup>520</sup>.

Nesse meio tempo, de forma inesperada, surge Egeu, rei da Ática, em viagem para Delfos, passando por Corinto. Num encontro com Medéia, o rei lhe acena com um abrigo seguro em Atenas. Assim que ele parte, Medéia revela seu astucioso plano: num presente envenenado (um véu e uma coroa de ouro), as crianças, seus filhos, levarão a morte a Creúsa (Glauce) e, logo em seguida, Medéia revela que os meninos morrerão pelas mãos de sua própria mãe, pois o homem que a abandonou deverá sentir uma solidão ainda mais aterradora do que aquela que ele lhe reservara.

Medéia, sentindo que seu plano de vingança amadureceu por completo, prepara sua armadilha. Logo a seguir, ecoam as palavras mais terríveis que talvez uma mãe jamais tenha pronunciado:

Medéia – Esrtemeço ao pensamento do que me restará fazer: matarei meus filhos. Não há ninguém então que possa salvá-los da morte. E quando eu tiver aniquilado toda a casa de Jasão, abandonarei este país, fugindo ao assassinio de meus filhos bem amados e sob o peso da mais ímpia das atrocidades. Não, não consentirei em tornar-me a irrisão dos meus inimigos. O fato está consumado<sup>521</sup>.

O canto do coro a seguir reflete, de forma simultânea, uma louvação a Atenas, num hino cuja beleza jamais foi superada, e o horror do infanticídio premeditado:

Coro – Felizes em todos os tempos os Eréctidas <sup>522</sup>, provindos dos deuses afortunados. Filhos de uma terra inviolável e sagrada! Eles se aprofundam na sabedoria que faz sua glória, respirando o ar transparente e puro no qual caminham com delícias. Foi aí que a loura Harmonia deu à luz, dizem, às nove Musas e às castas

<sup>520</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p.182.

<sup>521</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p. 193.

<sup>522</sup> Eréctidas, os atenienses, descendentes do rei Erecteu, fundador da cidade de Atenas.

Piérides<sup>523</sup>. Ali Cípride tirou das águas do risonho Cefiso<sup>524</sup> o doce frescor que sopra sobre essa região; ela sempre se compraz em aí colher, para com elas coroar seus cabelos, rosas perfumadas, e para aí envia os Amores, companheiros da Sabedoria, auxiliares de todas as virtudes. Como, pois, perto dos rios sagrados, a cidade ou a amizade ofereceriam hospitaleiro asilo à mãe que matou seus filhos, quando em todos os outros lugares ela é repelida como sacrílega? Vê teus filhos mortos, vê o assassinato com que maculas tuas mãos. Ah! Nós abraçamos teus joelhos, nós te suplicamos por todos os modos, não mates teus filhos!<sup>525</sup>

Jasão, calma e tranquilamente, embriagado com a felicidade que o aguarda no trono de Corinto, não enxerga a armadilha que Medéia lhe preparou. Os meninos, acompanhados do pai, levarão os presentes a Creúsa (ou Glauce) e, no retorno, Medéia os matará. A intensidade dos processos íntimos que se apresenta no último monólogo de Medéia, não tem paralelo na tragédia ática e nos mostra o ser humano, sob uma nova faceta, para a poesia trágica. Entregue à dor da despedida, da última carícia ofertada aos filhos, Medéia sucumbe à necessidade fatídica, após ter modificado sua infortunada decisão por quatro vezes.

Acabou-se! O fim é inevitável. Já coroada com o diadema e vestida com o traje envenenado, a real esposa expira, eu o sei. Mas, antes de entrar neste funesto caminho [...] quero falar-lhes uma última vez. Dai à vossa mãe, meus filhos, dai-me vossa mão para beijar, Ó querida mão, lábios queridos, amável aspecto, nobre rosto de meus filhos! Encontrai a felicidade, mas lá embaixo! Aqui vosso pai vô-lo arrebatou ó deliciosas carícias! Oh! Como vossa face é doce e vosso hálito suave!... ide embora, ide embora! Não tenho mais força para olhar-vos, sucumbo ao excesso de meus males. Sei que atrocidade vou cometer, mas a cólera<sup>526</sup> em mim é mais forte que a razão, é ela quem causa aos mortais as maiores desgraças <sup>527</sup>.

A despedida de Medéia junto aos filhos, e a tensão que lhe habita o peito, levam Lesky à seguinte reflexão: “Aqui, como em nenhuma outra passagem da dramaturgia de Eurípides, é nítido que os dois pólos de oposição trágica não mais referem, como em Ésquilo,

---

<sup>523</sup> Piérides, as nove castas Musas, nascidas na Piéria, ao sul da Macedônia, próxima ao Olimpo. Filhas de Zeus, elas presidiam as artes liberais, ao teatro e à inspiração artística.

<sup>524</sup> Um rio que corta o território grego.

<sup>525</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p.194 -195.

<sup>526</sup> Algumas traduções usam a expressão “a paixão é mais forte que a razão...” ou então “a coragem desesperada do coração é mais forte que meu pensamento...”

<sup>527</sup> EURÍPIDES, Ibid, 1980, p. 202.



deus e homem, mas ambos se situam no íntimo humano”<sup>528</sup>. Ou seja, no último dos três grandes monólogos de Medéia, ficou bem claro que, em Eurípides, a Moira foi substituída por Eros.

Foi precisamente no teatro de Eurípides que Nietzsche identificou o ponto de inflexão que conduziu ao esvaziamento da tragédia grega. Para o filósofo, o poeta de Medéia comete quatro pecados capitais: a épica desmistificada, o realismo mimético, o socratismo crítico e o otimismo cientificista. Esses pecados, juntamente com o contexto político e cultural que ensejou o despontar da filosofia, contribuíram para o teatro trágico subsistir apenas como sombra de si mesma<sup>529</sup>.

## 5. Tragédia e Filosofia.

"Da tragédia grega à filosofia, é toda uma doutrina do julgamento que se vai elaborando e desenvolvendo. O trágico não é tanto a ação quanto o juízo, e a tragédia grega instaura primeiramente um tribunal."

Gilles Deleuze (1925-1995)  
*Crítica e Clínica* (1993/2006)

"A filosofia começa quando um povo saiu da sua vida concreta, quando vão surgindo divisões e diferenciações nas classes; quando o povo se aproxima do ocaso; quando se vai cavando um abismo entre as tendências internas e a realidade externa, e as formas antiquadas da religião, etc., já não satisfazem [...] Então o espírito procura refúgio nos espaços do pensamento para criar um reino seu em oposição ao mundo real; a filosofia representa a pacificação deste dissídio introduzido no mundo real do pensamento. [...] Esta atitude invade toda a história da filosofia. A filosofia jônica surge com o declinar das cidades jônicas da Ásia menor. Sócrates e Platão não se comprazem já na vida do Estado<sup>530</sup>ateniense que caminhava para a decadência: Platão, à sua conta, procurava fundar alguma coisa melhor com Dioniso de Siracusa. Com a ruína política do povo ateniense inicia-se lá o período da filosofia".

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)  
*Introdução à História da Filosofia* (1816/1980)

<sup>528</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p. 205.

<sup>529</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>530</sup> "A coruja de Minerva só levanta vôo ao entardecer", expressão usada por Hegel no prefácio de sua *Filosofia do Direito* (1821).

Mesmo que Hegel insista em dizer que a filosofia nasce da ruína da política na civilização ateniense (ao final do século V a.C.), podemos afirmar também que, por volta do século VI antes de Cristo surgem, pela primeira vez na história, em três diferentes países <sup>531</sup>, pensadores que buscavam um conhecimento além das aparências, além do mundo sensível: em Mileto, antiga colônia de Creta, na costa asiática da Grécia (sul da Jônia), pontificaram pensadores como Tales (c. 625-c. 558 a.C.), Anaximandro (610-547 a.C.) e Anaxímenes (585-528 a.C.); na China aparecem Lao-Tsé (604-c. 531 a.C.) e Confúcio (551-479 a.C.); e na Índia, próxima à fronteira do atual Nepal, Siddhartha Gautama (563-483 a.C.), mais conhecido como Buda. Apesar disso, é Atenas o berço da forma de busca do conhecimento que se denomina “filosofia”.

### 5.1. Os Pré-Socráticos.

Assim, a maioria dos historiadores considera que o momento primevo da filosofia está ligado a Tales de Mileto - e seus sucessores da filosofia jônica <sup>532</sup>, Anaximandro e Anaxímenes – que, ao iniciar um processo de reflexão sobre os fenômenos naturais, formulou um princípio fundamental – *arché* – regendo e, simultaneamente, compondo a Natureza (*physis*<sup>533</sup>). Tales de Mileto e os primeiros filósofos - conhecidos como pré-socráticos <sup>534</sup> (Figura 39) e como os protótipos de cientistas - consideravam que a Natureza e as divindades estavam entrelaçadas. Seguiam uma tradicional concepção homérica segundo a qual uma ordem moral regia o *cosmos* (termo que designa o universo em sua totalidade – como ordem, e não

<sup>531</sup> É possível também considerar a Pérsia como um país que também abrigou a filosofia em suas origens, com Zoroastro ou Zaratustra, que nasceu perto do mar de Aral, presumivelmente em meados do século VII a.C. contemporâneo de Lao-Tsé, Confúcio e Buda.

<sup>532</sup> **Tales** (c. 625-558), **Anaximandro** (610-547 a.C.) e **Anaxímenes** (c. 585-528 a.C.) fazem parte da escola de Mileto, fundada por antigos micênios em Jônia, na costa asiática da Grécia. As obras de Homero destacam a florescente vida cultural de Mileto, enquanto a maioria dos gregos ainda vivia na “Idade das Trevas”. Em 494 a.C. os persas invadem e destroem Mileto e a vida cultural helênica desloca-se para Eléia e Crotona, no (idades do sul da Itália, onde pontificaram **Parmênides** (530-460 a.C.), **Xenófanes** (570-528 a.C.) e **Zenão** (504-?), representantes da escola eleática (em Eléia) e **Pitágoras** (580-497/6 a.C.) e sua escola mística e filosófica (em Crotona). Éfeso, outra cidade da Grécia asiática, também registra o florescimento de importantes escolas filosóficas como a escola dialética, criada por **Heráclito** (540-470 a.C.). Vale lembrar que na primeira metade do século V a.C., Atenas e outras cidades da Grécia continental entram em guerra com a Pérsia (Guerras Médicas, de 497 a 479 a.C.).

<sup>533</sup> O significado da palavra *physis* vai além do que entendemos modernamente por natureza. Ele abrange também a origem de todas as coisas (natureza das coisas) que constituem a realidade (ABRÃO, S. B. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004).

<sup>534</sup> Nietzsche também considera que muitos dos filósofos “pré-socráticos” não devem ser vistos como precursores de Sócrates, mas como pensadores trágicos.

como caos -, desde o macrocosmo até o microcosmo), preservando o equilíbrio do mundo. Esse foi o ponto de partida para o pensamento racional: descobrir uma explicação natural (uma fundamentação justificadora) para o *cosmo* por meio da observação e do raciocínio, sem grandes atrelamentos à cosmogonia mitológica até então predominante na civilização helênica. A Natureza deveria ser explicada em seus próprios termos e não através de divindades antropomórficas. A água, o ar, o fogo, a terra - elementos naturais, entidades puramente materiais - deslocaram os deuses da mitologia grega para uma posição secundária<sup>535</sup>. Apesar de manter íntimas conexões com a cultura (mitologia) anterior, a filosofia instaura, de forma inédita, na passagem do século VII para o século VI a.C., uma dimensão racionalizante na análise das questões pertinentes à realidade. O próprio Tales elegeu a água<sup>536</sup>, neste momento originário da filosofia, como o fundamento da totalidade do universo.

Para alguns autores, a filosofia jônica – com Tales, Anaximandro e Anaxímenes - sucedeu a epopéia sem solução de continuidade. Essa conexão entre Homero e Tales é sintomática a partir da origem de todas as coisas. Para Homero (século VIII a.C.), o *oceano* é a fonte dos elementos primordiais da natureza e Tales de Mileto – o mais antigo dos sete sábios<sup>537</sup> – concebe a *água* como o elemento fundamental de todas as coisas. Já vimos anteriormente que **o amor e o ódio**, como elementos centrais da doutrina de Empédocles (490-430 a.C.), desfrutam a mesma raiz espiritual do *Eros* cosmogônico de Hesíodo (século VIII a.C.), na qualidade de filho do *Caos* – a origem do universo<sup>538</sup> – de onde também surge um par: Eros (Amor) e Érebo (personificação da Sombra profunda).

<sup>535</sup> TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental; para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

<sup>536</sup> Ao comentar sobre a “ingenuidade própria” do início da filosofia, Nietzsche atribui em sua obra *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* um grau de imperfeição e infidelidade para com a unidade de tudo o que é, valendo-se para tanto da “concepção de Tales sobre a unidade do ser, ao querer expressá-la falando da água” (NIETZSCHE, F. apud BAHIA, R. J. B. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p.73.

<sup>537</sup> A relação dos **sete sábios da Antiguidade Grega** sofre algumas variações com o passar dos tempos. A mais aceita data da época de Platão (428-347 a.C.) e relaciona sete estadistas ou legisladores que viveram no período arcaico da Grécia: **Tales de Mileto** (625-545 a.C.), considerado por Aristóteles como o primeiro físico (ou filósofo); **Periandro de Corinto** (627-584 a.C.), um dos mais antigos tiranos; **Pitaco de Mitilene** (viveu por volta de 600 a.C.); **Bias de Priene** (do século VI a.C.), poeta dotado de grande eloquência; **Cleóbolo de Lindos** (século VI a.C.), compositor de enigmas em versos; **Sólon de Atenas**, escolhido como Arconte único em 594 a.C. responsável pela divisão social de Atenas em quatro classes e autor da lei que liberou os atenienses escravizados por dívidas; **Quilon de Esparta** (viveu por volta de 560 a.C.), poeta que se valia da mitologia para justificar a liderança de Esparta no Peloponeso.

<sup>538</sup> Numa variante da cosmogonia órfica, *Caos* e *Nix* (a Noite) estão na origem do mundo: *Nix* põe um ovo, de onde nasce *Eros*, enquanto *Urano* e *Geia* se formam das duas metades da casca partida.

Fundamentos da lógica suscitaram diferenças entre a verdade racional e a percepção sensorial. Munido desses elementos logísticos, Parmênides de Eléia (c. 530-460 a.C.) afirma a autonomia e superioridade da razão humana “pois o real era inteligível, objeto da apreensão intelectual e não da percepção dos sentidos”<sup>539</sup>. Nietzsche considera que em Parmênides<sup>540</sup> já se anuncia o tema da ontologia. Em sua requintada ironia, o filósofo alemão entende que, “numa época de pensamento místico, fantástico e sumamente móvel”, a filosofia de Parmênides menospreza o dom da intuição, ao considerar que “nós temos um órgão de conhecimento que vai à essência das coisas e é independente da experiência”. Nietzsche recorre a seu conterrâneo Kant e afirma que “a concordância de um conhecimento com as leis formais e gerais do entendimento e da razão, é apenas a *conditio sine qua non*, portanto, a condição negativa de toda a verdade”. Desqualifica também o puro critério lógico da verdade, pois “a lógica não pode ir mais longe nem descobrir, através de nenhum procedimento, o erro que se refere não à forma, mas ao conteúdo.” Ao comentar um imperativo de Parmênides – “não siga os olhos estúpidos, não siga o ouvido ruidoso ou a língua, mas examine tudo com a força do pensamento” – Nietzsche diz que o pensamento desse filósofo de Eléia “não traz em si nada do perfume sombrio e embriagante dos hindus, perfume que talvez não seja totalmente imperceptível em Pitágoras e Empédocles”<sup>541</sup>.

**Figura 39: Os Pré-Socráticos**



Tales de Mileto

Anaximandro

Anaxímenes

Parmênides

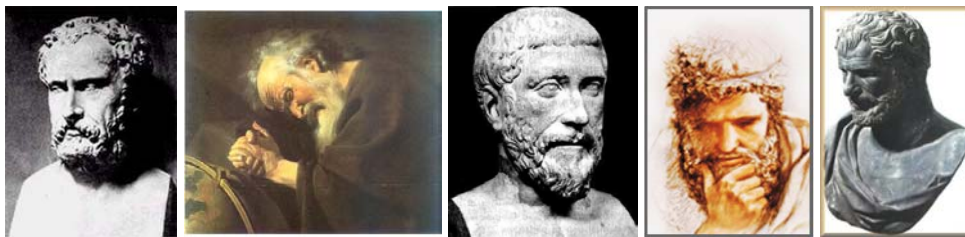
Pitágoras

Empédocles

<sup>539</sup> TARNAS, R. Ibid, 2000, p. 36.

<sup>540</sup> Em sua crítica a Parmênides, Nietzsche o compara ao contemporâneo Heráclito, outro filósofo da era pré-socrática. Enquanto em Heráclito “exprime-se a imponência e a majestade da verdade, mas da verdade apreendida na intuição, não na verdade galgada pela escada de corda da lógica; enquanto ele, em um êxtase sibilino vê, mas não espia, conhece, mas não calcula, aparece ao lado de seu contemporâneo Parmênides, o tipo de um profeta da verdade, mas como que formado de gelo, não de fogo, vertendo em torno de si uma luz fria e penetrante.” (NIETZSCHE, F. apud SOUZA, J. C. Ibid, 2000, p. 127).

<sup>541</sup> NIETZSCHE, F. (*A filosofia na época trágica dos gregos*) apud SOUZA, J. C. Ibid, 2000, p. 133-134.



Xenófanes

Heráclito de Éfeso

Anaxágoras

Leucipo de Mileto

Demócrito

Tanto Pitágoras (c. 580-497/6 a.C.) como Empédocles (c. 490-435 a.C.) correlacionavam os quatro elementos – água, ar, fogo e terra (os pitagóricos acrescentaram posteriormente um quinto: o éter) – a formas geométricas e entendiam que a realidade empírica não passava de uma cópia, teoria que antecipou o mundo das idéias de Platão (em sua “fase socrática”). Os pitagóricos combinavam uma religião mística, baseada na crença da transmigração das almas<sup>542</sup> através de vários corpos (metempsicose) - tendo como base o orfismo - com sofisticadas realizações no campo da matemática. Em Pitágoras, o pensamento científico e o pensamento religioso se tocam diretamente. Com os pitagóricos, a matemática tornou-se uma ciência pura. Em sua vertente mística, eles entendiam que a harmonia celeste (presente na música) é um dos elementos fundamentais do ritual órfico. O simbolismo dos números é uma novidade na escola dos pitagóricos. O número sagrado 10 (e suas proporções) guarda relação fundamental com a totalidade do cosmo, que se compõe de quatro números opostos: o par e o ímpar; o feminino e o masculino; o claro e o escuro; o bem e o mal. A busca de semelhanças e correspondências no cosmo a partir da relação com a matemática<sup>543</sup> e fundar sobre ela uma ordem universal foi empreendida para além do Renascimento, considerado um marco referencial entre o final da Idade Média e o início da Era Moderna (séculos XIV a XVI).

Empédocles, natural da colônia de Agrigento, na Sicília, era um dos primeiros democratas em seu tempo. Sua doutrina preserva a idéia de que o ser é eterno e indivisível e

<sup>542</sup> Dentre as religiões de mistério na Grécia antiga uma se destacou por sua grande difusão: o **orfismo**. De caráter essencialmente esotérico, o núcleo dessa religião era o culto ao deus Dioniso e a crença de que as almas aspirariam retornar à pátria celeste, ou seja, às estrelas. Mas para se libertar do ciclo de reencarnações (transmigração) os seres humanos precisavam da interveniência de Dioniso, o deus libertador, alcançado através de ritos catárticos de iniciação (SOUZA, J. C. Ibid, 2000).

<sup>543</sup> Bertrand Russell (1872-1970) considera os matemáticos como os verdadeiros herdeiros da escola pitagórica. Mas não desvincula o caráter científico dessa escola filosófica de sua vertente mística. Dia Russell: “apensar do elemento místico que surge no renascimento órfico, o aspecto científico dessa escola não é distorcido por idéias religiosas. A ciência em si não se torna religiosa, ainda que a busca de um modo de viver científico esteja impregnada de um significado religioso. [...] Também devemos lembrar que o principal deus dos pitagóricos foi Apolo, apesar dos elementos órficos presentes nas suas crenças. A tendência apolínea distingue a teologia racionalista da Europa do misticismo do Oriente” (RUSSELL. B. *História do Pensamento* Ocidental. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p.26; 29).

representa uma primeira síntese filosófica. Sua teoria dos quatro elementos – água, ar, fogo e terra – substitui o princípio dos jônicos que consideravam a água (*physis*) como o único princípio para todas as coisas. Para ele, da mistura e separação desses quatro elementos e da luta entre o amor e o ódio surgem e desvanecem todas as coisas. De sua obra conservam-se fragmentos de dois textos: *Sobre a Natureza* e *Purificações*. Segundo os padrões atuais, Empédocles pode ser considerado médico, místico, filósofo, poeta, naturalista e político.

Para conciliar **razão** e **sentidos** Empédocles adota uma visão plural: o universo (cosmos) entendido como resultado de quatro raízes: a água, o ar, a terra e o fogo governados pela *isonomia*: nenhuma é mais importante ou antiga e o resultado das coisas delas derivadas provém da mistura desses quatro elementos em diferentes proporções. Para harmonizar a exigência da razão (as raízes imóveis) com a dos sentidos (o movimento percebido no universo) Empédocles de Agrigento apela para dois outros princípios cosmogônicos: o amor (*Philia*) e o ódio (*Neikos*). O primeiro age como força de atração das raízes e o segundo as afasta. Da alternância da supremacia do amor ou do ódio, a teoria de Empédocles (contida em sua obra *Sobre a Natureza*) estabelece quatro fases: na primeira o amor predomina, acarretando uma completa fusão das raízes; na segunda o ódio já mais presente ocasiona um sensível distanciamento das raízes; na terceira fase o ódio predomina absoluto e provoca quatro domínios totalmente distintos – da água, da terra, do fogo e do ar; na quarta fase o amor reconquista a supremacia e o conjunto volta a assumir sua unidade sob tensão <sup>544</sup>. Essa concepção do cosmos (universo) “mostra que o modelo subjacente à cosmogonia e à cosmologia de Empédocles é inspirado no jogo das forças sociais e políticas, não constituindo, como às vezes se afirma, a antecipação de um modelo mecanicista” <sup>545</sup>.

Uma crítica radical às idéias religiosas é a característica do pensamento de um outro pré-socrático: Xenófanes de Colofão (c. 570-528 a.C.). Tornou-se famoso por sua crítica aos mitos, bem como aos poetas Hesíodo e Homero e aos pensadores Tales e Pitágoras. Em suas *Preleções sobre a História da Filosofia*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel atribui uma dupla consciência a Xenófanes: “uma consciência pura, da essência e uma consciência da opinião; aquela era-lhe a consciência do divino e é a pura dialética que se comporta de modo negativo em face de tudo que é determinado, sobressumindo-o”. Hegel assinala a posição crítica de Xenófanes com relação às representações mitológicas prevalentes na Grécia e recorda um texto daquele pensador de origem jônica: “Se os touros e leões tivessem mãos para realizar obras de

<sup>544</sup> SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

<sup>545</sup> CONFORD, F. M., apud PESSANHA, J. A. M. Ibid, 1992, p.81-82.

arte como os homens, desenhariam da mesma maneira os deuses, atribuindo-lhes corpos tais como a figura que eles mesmos possuem”. Hegel também endossa a crítica de Xenófanes à humanização dos deuses em Homero e Hesíodo (uma decorrência de sua rejeição do pensamento mitológico) e reproduz um fragmento de sua poesia: “Homero e Hesíodo aos deuses atribuíram tudo o que junto aos homens merece vergonha e reprovação, como roubo, adultério e engano mútuo”<sup>546</sup>. Xenófanes também elabora um conceito de Deus supra-sensível, - “um Deus único, o maior entre deuses e homens não semelhante aos mortais nem quanto à figura nem quanto ao espírito”, uma postura singular que fez Nietzsche enaltecê-lo por essa “fuga ilimitada a todas as convenções”<sup>547</sup>.

Um importante pensador dessa época foi outro jônio, Heráclito de Éfeso (c. 540-470 a.C.), de origem aristocrática. De sua obra restam apenas fragmentos que denotam um estilo conciso e elegante, pleno de metáforas. Russell resgata alguns exemplos da forma de escrever desse pensador: “O tempo é uma criança jogando damas, o poder supremo é o de uma criança” (sobre o eterno ciclo da vida e da morte); “Os tolos, quando de fato ouvem, são como os surdos; a eles se aplica o ditado de que estão ausentes quando presente” assim como “os olhos e ouvidos são más testemunhas para os homens, cujas almas não compreendem a sua linguagem” (sobre aqueles desprovidos de discernimento); “Deus considera o homem um bebê, assim como o homem considera a criança” (sobre o cuidado que se deve ter sobre o que aprendemos); “Não se pode entrar duas vezes no mesmo rio, pois novas águas estão sempre fluindo” (sobre a fluidez dos acontecimentos); “A luta é a mãe de tudo, a rainha de tudo, aquela que de alguns faz deuses e de outros, homens, de alguns, escravos e de outros homens livres” (sobre as conquistas e a luta pela vida); “É preciso lembrar-se também do que esquece por onde passa o caminho” (sobre reminiscências da vida)<sup>548</sup>.

Muitos filósofos posteriores consideram Heráclito o mais eminente “pensador pré-socrático” e não é casual a admiração que Nietzsche tem por ele. Existe até mesmo uma sensível semelhança nos estilos do filósofo grego e do pensador alemão. Em seu *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), Friedrich Nietzsche lhe rende uma homenagem: “A 'razão' é a causa de nossa falsificação da evidência dos sentidos. Na medida em que os sentidos mostram o devir, a transição, a mudança, eles não mentem... Mas Heráclito estará sempre certo nisto, em que o ser é uma ficção vazia. O mundo 'aparente' é o único: o mundo 'real' foi apenas *mentirosamente*

<sup>546</sup> HEGEL, G. W. F, apud SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p.78-79.

<sup>547</sup> HELFERICH, C. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 8.

<sup>548</sup> RUSSELL. B. Ibid, 2001, p.29-30.

*acrescentado*”<sup>549</sup>. O próprio Hegel revelou-se como um de seus grandes admiradores ao confessar, com sua dialética, que “Não há uma única frase de Heráclito que eu não tenha aceitado em minha lógica”<sup>550</sup>.

Aristocrata convicto, desprezava as transformações democráticas inspiradas num “igualitarismo plebeu” que pairavam sobre sua cidade de origem – Éfeso. Ao comentar sobre o caminho para alcançar a sabedoria, Heráclito valoriza a harmonia dos contrários, “o princípio subjacente das coisas”. Sua visão de mundo busca, numa forma dinâmica e fluida, apreender a oposição e a unidade de todo acontecimento. O cerne da teoria de Heráclito é a fluidez, a mudança. “Todas as coisas podem se transformar em Fogo e o Fogo em todas as coisas, assim como a mercadoria em ouro e o ouro em mercadoria”. Um exemplo é a chama de uma lamparina a óleo que passa a impressão de algo fixo. Entretanto, o óleo está sendo consumido e se transformando em chama e fuligem, numa demonstração empírica de que nada permanece igual, tudo o que acontece no mundo é um processo de trocas e de mudanças<sup>551</sup>. A doutrina de Heráclito sobre o fluxo considera que todas as coisas estão envolvidas em algum tipo de movimento, uma concepção completamente antagônica à de Parmênides, onde sua negação da mudança está na origem de todas as posteriores teorias do materialismo<sup>552</sup>.

Heráclito considerava também que “o aprendizado de muitas coisas não ensina a compreensão”, conceito posteriormente aprofundado por Hegel. Heráclito vai também de encontro com a representação antropomórfica de Deus (e outras concepções mitológicas) e apresenta, de forma precursora, a idéia de razão universal divina – o *lógos* – que estaria subjacente a todo acontecimento, lembrando que “A harmonia invisível é mais forte que a visível”<sup>553</sup>.

---

<sup>549</sup> NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas**: seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.268-294. Coleção Os Pensadores, p. 276.

<sup>550</sup> HEGEL, G. F., apud HELFERICH, C. Ibid, 2006, p. 8-9.

<sup>551</sup> A cosmovisão de Heráclito, na qual todas as coisas no mundo estariam em permanente mutação (fluidez), foi contestada por Parmênides de Eléia (c. 540-460 a.C.) que considerava “toda mutação uma ilusão”. Em seu poema filosófico *Sobre a Natureza*, ele advertia: “Não te deixes pressionar dessa maneira (através de alucinações) pelo hábito, não deixes que te usem os olhos, desorientados, os ouvidos, ruidosos, em tua língua: permita unicamente que a razão decida com relação às ‘questões muito controversas’ que te apresento” (PARMÊNIDES, apud HELFERICH c., Ibid, 2006, p. 10).

<sup>552</sup> RUSSELL, B. Ibid, 2001.

<sup>553</sup> HELFERICH, Ibid, 2006, p. 8-9.



Heráclito o “Obscuro”, autor do livro *Sobre a Natureza*, não teve mestre. Ficou proverbial em toda a Antiguidade por seu caráter altivo, misantrópico e melancólico. Desprezava a plebe e insistiu sempre em não intervir na política. Morreu como um eremita por volta de 470 a.C. (ano de nascimento de Sócrates), de acordo com seu próprio pensamento “Tudo se sucede conforme a fatalidade. A natureza ama esconder-se. Investiguei a mim mesmo”. Será possível sentir neste seu aforismo um leve perfume emanado do saber trágico <sup>554</sup>?

Anaxágoras de Clazômenas (500-428 a.C.) viveu quase na mesma época de Empédocles e existe uma semelhança entre as suas teorias. Apesar de sua origem jônica, Anaxágoras foi o primeiro filósofo a viver em Atenas. Professor e amigo de Péricles<sup>555</sup>, seu protetor e discípulo, sabia articular questões científicas e cosmológicas. Acusado de impiedade por negar a divindade do sol – para ele uma imensa rocha incandescente – Anaxágoras foi julgado e condenado à prisão (431 a.C.), mas conseguiu fugir para Lâmpsaco, na costa jônica, onde continuou ensinando até sua morte. Até hoje os cidadãos dessa cidade homenageiam o filósofo, com um feriado escolar. Em sua concepção sobre a origem do mundo, em vez de explicar o movimento da matéria em termos de forças míticas (como o Amor e o Ódio em Empédocles), Anaxágoras julgava que o *nous* - representando a idéia da Mente primordial que colocava o universo em movimento e dava-lhe forma e ordem - produzia um redemoinho que, à medida que adquiria força, promovia a separação de diversas coisas segundo sua massa. Assim, grandes rochas foram arremessadas pela rotação da terra dando origem às estrelas<sup>556</sup>.

Leucipo de Mileto (c. 500-430 a.C.) e seu sucessor Demócrito de Abdera (c. 460-370 a.C.) conceberam o mundo, e seus fenômenos naturais, a partir de termos puramente materialistas e racionais, ou seja, o mundo era formado por uma substância unitária, imutável e em número infinito: os átomos materiais. Esses átomos eram movimentados de forma mecânica movidos pelo acaso da necessidade natural (*ananke*) e não por uma Inteligência Superior (*nous*). As sensações não passavam de percepções subjetivas já que os átomos possuíam tão somente diferenças quantitativas. Após a morte de um ser humano sua alma perecia, mas a matéria se conservava – apenas mudavam as combinações dos átomos <sup>557</sup>. Os dois pensadores criaram, no limiar do movimento sofista, a doutrina atomista, que apreendia o “mecanismo” do cosmo

<sup>554</sup> Se tomarmos como matrizes da tradição filosófica Parmênides e Heráclito, certamente há motivos para dizer que na história da filosofia ocidental acaba predominando Parmênides e que, conforme o reconheceu Nietzsche, Heráclito está mais próximo da visão trágica do que Parmênides.

<sup>555</sup> Péricles (495-429 a.C.) foi a maior personalidade política do período áureo da Grécia – século V a.C.

<sup>556</sup> RUSSELL, B. Ibid, 2001.

<sup>557</sup> TARNAS, R. Ibid, 2000.

desvinculado de qualquer resquício da visão mitológica. Além de seu vínculo com as ciências naturais, o atomismo elaborou uma nova teoria da alma que também era constituída por átomos.

A Grécia do século V a.C. - principalmente no intervalo (479-431 a.C.) entre as Guerras Médicas, ou Guerras Persas (500-479 a.C.) e a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) - representa para a Antiguidade o que o Iluminismo representou para a Era Moderna: na realidade alguns autores rotulam a época de Péricles como “O Iluminismo Grego”. Nessa época Atenas consolida sua hegemonia em toda a Magna Grécia. “Uma nova consciência coletiva e pessoal, novos talentos e capacidades, que se estendem a todos os domínios: por exemplo, as criativas construções em Atenas, as esculturas de Fídias, as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, a comédia ática, a historiografia de Tucídides, o tratamento mais racional do homem por meio da medicina de Hipócrates”<sup>558</sup>.

Nesse século V, a cultura helênica ainda mantinha em ténue equilíbrio a antiga tradição mitológica e o pensamento racional. O cidadão da *polis* democrática via a si mesmo como resultado de um “progresso” desde a barbárie e não como uma degeneração de uma dourada era mítica. Foi neste contexto que, por volta da metade do século V a.C., no tempo dos trágicos Ésquilo (c. 525-456 a.C.), Sófocles (496/495-c. 405 a.C.) e Eurípides (c. 480-406/405 a.C.), do historiador Heródoto (c. 485-420 a.C.), de Péricles (c. 495/492 – 429 a.C.) e também de Sócrates (470-399 a.C.), em sua busca filosófica pela verdade, que floresceram os sofistas. Impulsionados simultaneamente pelo racionalismo e naturalismo, os sofistas se afastaram de abordagens mais especulativas e cosmológicas e passaram a valorizar as necessidades práticas da vida cotidiana.

Protágoras de Abdera (480-410 a.C.), considerado o primeiro sofista, entende que o mundo é o resultado da intervenção do homem através dos sentidos. Tornou-se célebre por sua assertiva, inspirada em Heráclito, da sentença do *homem-medida*: “o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, das coisas que não são, enquanto não são”. Alguns autores encontram nessa máxima elementos de um relativismo filosófico. Outros fragmentos da obra de Protágoras confirmam esse relativismo fundamental – “Para cada coisa há duas concepções contraditórias” ou então “Sobre os deuses não sou capaz de saber nada, nem se são nem se não são, nem como são em imagem”. Protágoras é considerado o criador do pragmatismo. Durante cerca de catorze anos, levou uma vida errante pela Grécia, Baixa Itália e Sicília. Foi também o primeiro a receber honorários por suas aulas. Assim como Anaxágoras e

---

<sup>558</sup> HELFERICH, C. Ibid, 2006, p. 15.

(posteriormente) Sócrates, também Protágoras foi acusado de ateísmo e, como consequência, exilado na Sicília, onde veio a falecer.

Outro sofista, famoso por seu talento retórico, foi o longevo Górgias de Leontina (480-375 a.C.). Enquanto Parmênides afirmava que o “nada” não pode existir e que seria impensável para nós, Górgias prega o contrário. Para ele o nada existe, embora seja certamente incognoscível; e caso fosse cognoscível, seria certamente incomunicável. Com esta tese, ele pretendia expressar os limites da linguagem que, através de palavras e opiniões (*dóxai*), não pode alcançar a essência de determinadas coisas. Dentre suas obras de caráter essencialmente filosófico destacam-se: *Sobre o Não-Ser* ou *Sobre a Natureza*; *O Elogio de Helena*; e *A Defesa de Palamedes*. Górgias faleceu em Tessália, aos 105 anos, após haver sido professor de retórica em várias cidades gregas, inclusive na Sicília.

Numa época em que havia pouca educação sistemática na Grécia, os sofistas são apontados como os pioneiros da educação formal – a *Paidéia* <sup>559</sup>, cujos primeiros esboços surgem com Ésquilo, em *Sete Contra Tebas*. Baseado numa proposta de educação total de espírito e de corpo, um movimento comandado pelos sofistas procurou criar uma nova forma de educação voltada prioritariamente para os nobres e fundamentada nos principais problemas do Estado grego. Diz Jaeger: “O Estado do século V é o ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo que imprime o caráter a este século e ao seguinte, e no qual tem origem a idéia ocidental de cultura”. A proposta dos sofistas revestia-se de um caráter político-pedagógico visando principalmente os jovens (minorias dirigentes) que um dia pudessem ascender a importantes cargos e funções de governo. “Foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a idéia da educação a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens” <sup>560</sup>. Apesar de atender a uma necessidade prática de Atenas - o ensino da *areté* (excelência) política - e de colocar, pela primeira vez na história, a formação integral do homem no centro da vida comunitária, os sofistas foram muito criticados por conta de seu relativismo filosófico, onde as distinções entre a verdade e a falsidade, o bem e o mal, dependiam de critérios individuais. A máxima de Protágoras – “o homem é a medida de todas as coisas, do ser daquilo que é, do não-ser daquilo

<sup>559</sup> A exemplo de outros conceitos de grande amplitude, *Paidéia* encerra um vasto e complexo significado. Aos olhos do mundo moderno essa palavra grega compreende um amplo espectro de termos tais como civilização, cultura, tradição, literatura e educação (JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001).

<sup>560</sup> JAEGER, W. Ibid, 2001, p.337.

que não é”<sup>561</sup> – levava ao obscurecimento do conceito de verdade, um dos fundamentos da filosofia a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles.

## 5.2. Os três clássicos da filosofia.

“Desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica [...] mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária. [...] O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. [...] A filosofia, é antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico. [...] A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria”.

Pierre Hadot (1922- )  
*O Que é a Filosofia Antiga?* (1995/1999)

O primeiro dos três grandes filósofos (**Figura 40**) foi Sócrates (469-399 a.C.), nascido em Atenas, filho de um escultor e de uma parteira. Casou-se com Xantipa com quem teve três filhos. Na sua paixão pela filosofia, negligenciou a família para dedicar-se às conversas com seus concidadãos e ensinar filosofia aos jovens atenienses, munido de rara integridade e honestidade intelectual. Nessas conversas Sócrates buscava respostas para perguntas inusitadas, questionando pressupostos e crenças convencionais para refletir sobre temas éticos e existenciais. Para Pierre Hadot (1922-), a missão de Sócrates, em suas conversas e discussões, representava uma verdadeira revolução na concepção do saber. Sua missão, sempre alimentada por certa dose de ironia, é “fazer com que os homens tomem consciência de seu não-saber”, dentro da perspectiva de que o saber e a verdade deveriam “ser engendrados pelo próprio indivíduo”<sup>562</sup>.

Em oposição à visão dos sofistas que, de forma remunerada, ofereciam-se para ensinar como usar as informações e o domínio da retórica para alcançar sucesso na vida, Sócrates considerava que o caminho para o conhecimento deveria transcender à mera opinião (*Doxa*), vinculando-o à noção de Bem e de Virtude - a virtude era o próprio conhecimento e o que faz o homem pecar é a falta de conhecimento<sup>563</sup>. Com relação aos personagens

<sup>561</sup> PROTÁGORAS apud RUSSELL, B. Ibid, 2001, p. 64. Bertrand Russell lembra também o sofista Trasímaco que “definia a justiça como a vantagem do mais forte”.

<sup>562</sup> HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999, p. 53.

<sup>563</sup> RUSSELL, B. Ibid, 2001; HELFERICH, C. Ibid, 2006; TARNAS, R. Ibid, 2000.

comprometidos com “a concepção de saber”, vale lembrar que, para Sócrates, havia dois tipos: “de um lado os aristocratas do saber, isto é, os mestres de sabedoria ou de verdade, como Parmênides, Empédocles ou Heráclito, que opunham suas teorias à ignorância da multidão; de outro os democratas do saber, que pretendiam poder vender o saber a todo mundo: os sofistas”<sup>564</sup>.

Para Kierkegaard, Sócrates foi o “primeiro que soube que o pensador é um ‘sujeito existente’ não um ‘sujeito pensante’”<sup>565</sup>. Por nunca haver escrito nada, a vida de Sócrates é conhecida através dos relatos de dois de seus discípulos: Platão e Xenofonte. Aluno de Anaxágoras e de Parmênides “para quem o mundo como o conhecemos não passa de mera ilusão”<sup>566</sup>, o jovem Sócrates sente-se escolhido pelo Oráculo de Delfos para se tornar “o mais sábio dos homens”. No entanto, Sócrates costumava dizer que “eu nada sei exceto o fato de minha própria ignorância”<sup>567</sup>. Na realidade, essa afirmativa carrega consigo uma certa ironia frente àqueles que julgam dominar um saber já existente. Assumia em princípio que nada sabia e pedia a seus interlocutores que expusessem precisamente tudo o que soubessem. Durante as explicações, Sócrates ia demolindo as teses de seus oponentes com perguntas mordazes. Esse método – um modo de descobrir as coisas mediante perguntas e respostas - veio a ser conhecido, mais tarde, como *dialético*. Acusado injustamente de inconformismo com a religião oficial e de corromper os jovens com os seus ensinamentos, Sócrates foi condenado à morte num terrível episódio de intriga e rancor político. Em sua defesa, Sócrates argumenta junto aos juízes que “o seu dever é cumprir a ordem de Deus, pesquisando a si mesmo e a outros homens, mesmo com o risco de entrar em choque com o Estado”.

Tal atitude de Sócrates nos remete ao problema da lealdade dividida, um dos temas principais da tragédia grega. Ele comenta sobre “uma voz interior que sempre o guia e que foi essa voz que o impediu de entrar na política onde ninguém permanece honesto por muito tempo”. Sua postura altiva perante os juízes favoreceu o veredicto de culpa, e que ele comentou com os amigos: “não se deve temer a morte: ou é um sono sem sonhos, ou é uma vida em outro mundo, onde se poderá conversar, sem ser perturbado com Orfeu, Museu (poeta grego),

---

<sup>564</sup> HADOT, P. Ibid, 1999, p.52.

<sup>565</sup> BOUTANG, P. Sócrates. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 928.

<sup>566</sup> STRATERN, P. *Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b, p.19.

<sup>567</sup> STRATERN, P. Ibid 1998b, p.23.

Hesíodo e Homero e onde, certamente, não matarão um homem por fazer perguntas”<sup>568</sup>. Após passar mais de um mês na prisão, Sócrates foi condenado à morte pela cicuta.

Já foi dito que Sócrates nunca escreveu nada<sup>569</sup> e o que hoje conhecemos sobre sua filosofia deve-se a seu discípulo Platão, principalmente em suas primeiras obras. Os diálogos de Platão revelam Sócrates dotado de senso de humor e profundo espírito crítico. Tornou-se famoso por sua ironia. Quando Sócrates, em suas conversas e diálogos, dizia que “só sabe que nada sabe”, tratava-se de um reconhecimento dos limites do conhecimento do ser humano frente à sabedoria divina. Na realidade Sócrates conhecia, em profundidade, as realizações de todos os pensadores, escritores e artistas da Grécia clássica. Mas reconhecia que, frente à infinita vastidão do desconhecido, o que sabemos é muito pouco. Dessa forma ele procurava desmascarar a pretensa sabedoria daqueles que se consideravam sábios. A ironia e a aparente ignorância de Sócrates traziam, de forma subjacente, questões de natureza ética e política, bem mais profundas.

Desde o tempo dos pré-socráticos (Século VI a.C.) alguns pensadores dedicavam-se a compreender a ordem da vida e do mundo. Já naquela época, questões envolvendo o saber e a verdade eram analisadas na perspectiva de teorias racionais em seu estágio embrionário que, após os três grandes pensadores do século seguinte – Sócrates, Platão e Aristóteles - permearam toda a tradição filosófica grega, dando origem às bases epistemológicas da racionalidade ocidental.

Aqui vale uma intervenção de Hannah Arendt, para quem é preciso distinguir o início do pensamento filosófico grego, do início da tradição filosófica ocidental. Ao contrário da afirmação de Hegel sobre a coruja de Minerva<sup>570</sup> (*Filosofia do Direito*), dando a entender que, na perspectiva dos historiadores, o início do pensamento filosófico grego ocorreu quando a vida política grega já se aproximava do seu fim, tratava-se, segundo Arendt, do início da tradição

<sup>568</sup> RUSSELL, B. Ibid, 2001, p. 71, 72.

<sup>569</sup> Sócrates é comparado, em vários aspectos, a Jesus de Nazaré. “Embora tenham exercido sua atividade em um espaço e tempo limitados em relação à história do mundo: uma pequena cidade ou um pequeno país, e tenham tido um número muito pequeno de discípulos; os dois não escreveram nada, mas possuímos sobre eles testemunhas ‘oculares’ – sobre Sócrates as *Memórias* de Xenofonte, os diálogos de Platão; sobre Jesus, os Evangelhos” (Cf. HADOT, P. Ibid, 1999, p. 47). Hannah Arendt entende que o hiato entre a política e a filosofia ocorreu historicamente com o julgamento e condenação de Sócrates que, “na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento e condenação de Jesus na história da religião (Cf. ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p.47).

<sup>570</sup> “Quando a filosofia pinta seu cinza sobre cinza, então uma figura da vida já envelheceu. Com seu cinza sobre cinza a filosofia não pode rejuvenescê-la, apenas entendê-la. A coruja de Minerva só levanta vôo ao anoitecer” (Hegel, apud ARENDT, H. Ibidem 2008 p. 45).

política ocidental marcada pela intervenção de Sócrates, Platão e Aristóteles. Esses três grandes filósofos marcaram “a culminação, não o início, do pensamento filosófico grego, cujo vôo se iniciou quando a Grécia atingiu ou estava prestes a atingir o seu clímax <sup>571</sup>”, clímax este correspondente à época da tragédia e dos pré-socráticos.

Sócrates foi o primeiro a vislumbrar a liberdade como um problema moral. Com uma concepção que abalou os alicerces da estrutura social e política de seu tempo <sup>572</sup>, Sócrates postulava que “era livre o homem em quem a razão dominasse ou controlasse os instintos; era escravo aquele em quem a razão se deixasse dominar pelos instintos” <sup>573</sup>. Ou seja, para Sócrates um homem podia ser “livre social e politicamente” e não passar de um escravo do ponto de vista ético. Poderia um escravo ser, eticamente, livre? Embora não se encontre em Sócrates uma posição propondo o fim da escravidão (considerado uma condição “normal” na sua época) a dimensão moral da condição de escravos e homens livres conferiu, posteriormente, uma nova dimensão à liberdade espiritual e levou, nos tempos modernos, ao questionamento do regime de escravidão prevalecente na Grécia Clássica.

Foi, portanto, a partir de Sócrates que, na época áurea de Atenas (século V a.C.), se fundamentou o conceito de razão – ou *logos* <sup>574</sup>. A razão baseava-se na *palavra* (discurso), como uma forma de construir (ou alcançar) a sabedoria. O conceito de sabedoria significava, naquele contexto, de forma simultânea, “regras de vida, de conduta, e saber sistemático fundado sobre a idéia do ‘ser’, idéia especificamente européia.” [...] Por volta da segunda metade do século V a.C., Sócrates e alguns de seus discípulos – Platão, em especial - estabeleceram “os fundamentos da racionalidade filosófica – onde o caminho da verdade estaria exclusivamente reservado ao pensar filosófico”, estruturados, com base no conceito de ‘ser’, tornando-o “central no pensamento europeu – pensamento que, através do colonialismo principalmente, vai se estender sobre o mundo inteiro”<sup>575</sup>.

<sup>571</sup> ARENDT, H. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p.46.

<sup>572</sup> Podemos acrescentar que, na democracia ateniense no tempo de Péricles, não havia diferença significativa entre a vida privada do indivíduo e sua vida pública no Estado, ou seja, não havia espaço para o indivíduo. Já para Sócrates, “o homem não é o homem em geral, o homem coletivo. O homem para ele era o indivíduo” (MELLO, M. V. *A crítica socrático-platônica à democracia ateniense*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p. 72.

<sup>573</sup> MELLO, M. V. Ibid 1981 p. 58.

<sup>574</sup> A tradução inglesa corrente distorce o significado de *logos* interpretado como “razão” ou “argumento” e não como *palavra* ou *discurso* (ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981.).

<sup>575</sup> CHÂTELET, F. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, p. 31.

Como já foi mencionado, o pouco que se conhece da vida de Sócrates foi resgatado a partir da obra de Platão, seu principal discípulo, durante oito anos de convivência (407 a 399 a.C.). Nascido um ano após a morte do estadista Péricles, no seio de uma nobre família ateniense, Platão desfrutou de requintada educação reservada a uma criança de família aristocrática. Em sua juventude dedicou-se à poesia. Estaria, em princípio, destinado à carreira de político, mas, com a morte de seu mestre Sócrates, fugiu de Atenas e viajou pela Baixa Itália e Sicília, com objetivos políticos. Ele pretendia transformar seu amigo Dionísio I, soberano em Siracusa, em filósofo, na perspectiva que o bom governante deveria ser um filósofo, na condição de filósofo-político. Salvação da *pólis* e salvação da alma eram, naquela época, duas faces do filósofo libertador (dos que permaneciam como prisioneiros da caverna), onde “Ética e Política se entrelaçam e se completam”<sup>576</sup>. Após seu regresso a Atenas, fundou sua Academia (uma precursora das universidades que se expandiram a partir da Idade Média, escola que sobreviveu por mais de 900 anos) e, adotando parcialmente o método pitagórico, ali atuou por quarenta anos. O objetivo acadêmico era “treinar as mentes dos homens a pensarem por si à luz da razão”, em contraste com os sofistas que só visavam a proficiência com a vida prática<sup>577</sup>.

Diálogos fictícios, conhecidos como diálogos socráticos, por conta da figura de seu mestre sempre em primeiro plano, constituíram a forma predominante de suas obras num primeiro momento – Platão escreveu por um período de, aproximadamente, cinquenta anos.

Para Platão, em sintonia com os ensinamentos do mestre Sócrates, a filosofia é a busca da verdade. Criou diversas alegorias – a *Alegoria da Caverna* é a mais famosa – para expor sua teoria das idéias. Sua idéia suprema é a idéia do Bem. Do ponto de vista antropológico, Platão visualiza o homem dividido em corpo (matéria) e alma (imaterial e divina). Ele especifica três partes da alma – apetite, vontade e pensamento – todas sob o comando da razão. Milênios depois, Nietzsche viria a criticar a tradição filosófica de Platão por dar início à “desvalorização da sensibilidade humana” ao considerar a razão como a única capacitada para o conhecimento das idéias eternas.

Embora Platão conceba, em *A República*, o modelo ideal de cidade (*polis*), a partir da necessidade e considere vantajosa e necessária a troca de mercadorias, condena a “cidade

---

<sup>576</sup> PESSANHA, J. A. *As delícias do jardim*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.66.

<sup>577</sup> RUSSELL, B. *Ibid*, 2001.



opulenta”, onde impera o luxo e “o excesso de desejos que destrói todos os limites e vínculos naturais”. Lembremos que Sófocles, em sua tragédia *Antígona* já expressava, a seu modo, essa rejeição e ameaça inerente ao dinheiro e ao luxo:

“De tudo o que está em uso entre os homens, nada de tão ruim prosperou quanto o dinheiro! Ele destrói as próprias cidades, arrebatando os homens de seus lares, perverte o sentido justo e ensina os homens a se dedicarem às piores ações. Revela aos homens como se tornarem capazes de tudo e ensina toda a forma de ateísmo” <sup>578</sup>.

A influência da filosofia de Platão na tradição do pensamento ocidental é maior do que qualquer outro em todos os tempos. Herdeiro de Sócrates e dos pré-socráticos, fundador da Academia e mestre de Aristóteles, Platão é considerado também precursor da principal tradição da ciência moderna <sup>579</sup>.

Aristóteles (384-322 a.C.), aluno de Platão e professor (preceptor) de Alexandre Magno (356-323 a.C.), disputa com seu mestre e com Sócrates a primazia do pensador que exerceu maior influência na civilização ocidental.

Filho de Nicômaco, amigo e médico pessoal do rei Amintas II (pai de Filipe II da Macedônia e avô de Alexandre, o Grande) Aristóteles era natural de Estagira, na Trácia (região pertencente à Macedônia). Aos dezoito anos foi enviado a Atenas para estudar com Platão em sua Academia, onde permaneceu por quase vinte anos. Duas grandes instituições disputavam a preferência dos jovens: a escola de Isócrates, que visava preparar o aluno para a vida política, e Platão e sua Academia, privilegiando a ciência (*episteme*) como fundamento da realidade. Apesar do aviso de que, quem não conhecesse Geometria ali não deveria entrar, Aristóteles decidiu-se pela Academia platônica e nela permaneceu 20 anos, até 347 a.C., ano que morreu Platão. Com a morte de seu mestre e com a escolha do sobrinho de Platão, Espeusipo, para a chefia da Academia, Aristóteles partiu para Assos com alguns ex-alunos. Em Assos, Aristóteles fundou um pequeno círculo de alunos e amigos. Lá ficou por três anos e casou-se com Pítias, sobrinha de Hérmiias, tirano local e eventual ouvinte de Platão. Assassinado Hérmiias, Aristóteles partiu para Mitilene, na ilha de Lesbos, onde realizou a maior parte de suas famosas investigações biológicas. No ano de 343 a.C. chamado por Filipe II, tornou-se preceptor de Alexandre, função que exerceu até 336 a.C., quando Alexandre subiu ao trono.

<sup>578</sup> SÓFOCLES, apud HELFERICH, C. Ibid, 2006, p. 35-36.

<sup>579</sup> RUSSELL, B. Ibid, 2001.

Neste mesmo ano, de volta a Atenas, fundou o «*Lykeion*», origem da palavra Liceu cujos alunos ficaram conhecidos como peripatéticos (*peripatoi*, os que passeiam), nome decorrente do hábito de Aristóteles de ensinar ao ar livre, muitas vezes sob as árvores que cercavam o Liceu. Ao contrário da Academia de Platão (voltada principalmente à matemática), o Liceu privilegiava as ciências naturais<sup>580</sup>. O próprio Alexandre Magno costumava enviar ao mestre exemplares da fauna e flora das regiões conquistadas. O trabalho de Aristóteles no Liceu cobria os campos do conhecimento clássico de então: filosofia, metafísica, lógica, ética, política, retórica, poesia, biologia, zoologia, medicina e não só estabeleceu as bases de tais disciplinas quanto sua metodologia científica. Aristóteles dirigiu a escola até 304 a.C., pouco depois da morte de Alexandre. Os sentimentos antimacedônios dos atenienses voltaram-se contra ele que, sentindo-se ameaçado, deixou Atenas, afirmando não permitir que a cidade cometesse um segundo crime contra a filosofia (alusão ao julgamento de Sócrates). Deixou a escola aos cuidados de seu principal discípulo, Teofrasto (372-288 a.C.) e retirou-se para Cálcis, na Eubéia, onde morreu em 323 a.C.

Aristóteles "foi provavelmente o primeiro filósofo profissional"<sup>581</sup>. Suas obras formam, em seu conjunto, "uma verdadeira enciclopédia do saber humano"<sup>582</sup>. Elas abrangem quase todas as ciências conhecidas na Antiguidade. Seus escritos abrangem oito grandes áreas: lógica, física, metafísica (ou filosofia), biologia, psicologia (estudo da *psyche*), ética (ou filosofia moral), política (como um modo de vida); e o último engloba a retórica e a poesia<sup>583</sup>. Considerado o verdadeiro fundador da lógica, "seu sistema enciclopédico de pensamento era tão grande, que a maior parte da atividade científica do Ocidente, até o século XVII, baseava-se em seus textos escritos no século IV a.C.; além disso, mesmo quando o ultrapassava, a ciência moderna continuaria usando sua orientação e seus instrumentos conceituais"<sup>584</sup>.

---

<sup>580</sup> Ao interpretar os processos da natureza, Aristóteles concebe uma imagem hierarquicamente ordenada do mundo: desde o motor imóvel (a causa primeira que pôs em movimento o conjunto do universo), aos corpos celestes imutáveis, até a natureza sublunar (mundo do movimento). A terra ficava no centro desse universo aristotélico (imagem geocêntrica que prevaleceu por mais de mil anos, até Copérnico, no século XVI de nossa Era). Nessa teoria, Aristóteles também reduziu os quatro elementos da natureza – a água, o ar, o fogo e a terra – por distinções qualitativas como o úmido, o seco, o quente e o frio (HELFERICH, C. Ibid, 2006).

<sup>581</sup> RUSSELL, Ibid, 2001, p. 107.

<sup>582</sup> AUBENQUE, P. Aristóteles. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 62.

<sup>583</sup> BARKER, E. *The historical background of the Politics*. Oxford (England): Oxford University Press, 1980.

<sup>584</sup> TARNAS, R. Ibid, 2000, p.84.

Como decorrência de seus estudos voltados à natureza, Aristóteles procurava integrar o mundo das idéias (onde Platão localizava as formas arquetípicas das coisas) ao mundo sensível (dimensão imanente), numa busca pelas “causas verdadeiras” – o por que e o para que – diferente da ciência experimental da modernidade que privilegia o como de um processo, em condições artificiais. Em contraponto à moderna pesquisa experimental, os gregos daquela época recusavam condicionar suas investigações no campo da ciência às utilidades práticas.

**Figura 40: Os Três Clássicos da Filosofia**



**Sócrates**

**Platão**

**Aristóteles**

Outra marcante diferença entre a Grécia clássica e os tempos modernos reside na relação da ética com a política. A dissociação entre ética e política é uma das características da modernidade, ao contrário de Platão e Aristóteles, para quem ética e política estão intimamente imbricadas e são consideradas ciências por excelência. Antes de redigir suas notas de aula sobre política<sup>585</sup>, Aristóteles escreveu sua *Ética a Nicômaco*, o mais antigo tratado sobre ética da história da filosofia. Embora adepto do pensamento racional, Aristóteles reconhecia que existe no âmago das pessoas um componente passional que não deve ser ignorado. O caminho da moderação – o justo meio – é elemento central na ética da Antiguidade. Virtudes como a coragem (meio termo entre o medo e a ousadia), a generosidade (meio termo entre o desperdício e a mesquinha) são apontadas como componentes da *areté* (excelência). “Nada em excesso” é uma das chaves da ética em Aristóteles.

Embora não se trate aqui de entrar em debates já milenares, se pode afirmar que, em muitas questões Aristóteles se posiciona em oposição a Platão, embora sob outro aspecto, continue sendo platônico. A principal meta da filosofia de Platão é o discernimento da idéia do bem, enquanto Aristóteles se volta para o mudo – em sua dimensão imanente – para examiná-lo munido do pensamento abstrato.

<sup>585</sup> Seu livro *A Política* resulta de compilações de discípulos, organizadas, no século I a.C. por Andronico de Rodas, que publicou um conjunto de textos de Aristóteles sob o nome latino *Corpus Aristotelicum*.

As obras aristotélicas estão reunidas em três grupos: textos lógicos (*Órganon*); textos de física e ciências naturais, além de um livro sobre o fundamento do ser (Metafísica); e textos ético-políticos (*Ética a Nicômaco*, *Política*, três livros sobre Retórica e *Poética*). Ele foi o primeiro a dividir a filosofia em duas disciplinas: filosofia teórica (física, biologia, psicologia, matemática e teologia) e filosofia prática (ética, economia, política e poiética)<sup>586</sup>.

Dentre a vasta amplitude de seus estudos, Aristóteles se dedicou também à estética, conforme já vimos anteriormente ao analisar *Os três grandes trágicos* e a concepção da tragédia. Mas, ao contrário de seu mestre Platão - que julgava “a arte duplamente falsa, pois imita novamente a aparência (falsa) do mundo exterior”<sup>587</sup> - Aristóteles considerava a poesia o gênero literário que mais se aproximava da filosofia. Em sua *Poética* ele examina três formas de poesia: a epopéia, a comédia e a tragédia, considerada a forma superior de arte.

### 5.3. A filosofia no período helenístico e romano.

Reza a tradição que um epicurista autêntico deve entender de comidas, bebidas e de amor, até porque “o prazer da barriga é a origem e a raiz de todos os bens”. Essa linha de pensamento foi desenvolvida por Epicuro (342-270 a.C.) que no final do século IV a.C. fundou uma escola em Atenas pregando que a cidadania não devia ser pré-requisito da felicidade individual e que todos deveriam abster-se de participar da vida pública, pois a política encerra o risco de comprometer a auto-suficiência e a liberdade. Apregoava também que pessoas sábias não deveriam correr atrás de riquezas, poder e fama, geradoras de ansiedade. Dizia também que não deveriam alimentar o ódio nem render-se ao amor, por serem desejos que alimentam a alma. Na mesma linha, alertava aqueles que, preocupados com a morte ou no afã de agradar aos deuses, corriam o risco de serem infelizes. A felicidade só poderia ser alcançada por aqueles que estivessem “livres de sofrimentos e dores corporais” e suas almas “aliviadas de perturbações e medos”<sup>588</sup>.

Essas máximas do **epicurismo** caracterizam um rompimento com a filosofia clássica da era helênica e se insere no espírito do novo tempo (mundo pós-alexandrino), tempo

<sup>586</sup> A *poiética* se ocupava da produção de objetos e obras de arte. “Depois de Aristóteles esse domínio poiético voltou a desaparecer como objeto da filosofia” (HELFERICH, C. Ibid, 2006, p. 44).

<sup>587</sup> HELFERICH, C. Ibid, 2006, p. 53.

<sup>588</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 82.

de monarcas e de cultura cosmopolita. Apesar de preconizar o aumento do prazer do indivíduo, Epicuro rejeitava o hedonismo desenfreado. Associado à teoria do conhecimento sensualista, Epicuro vale-se do pensamento racional para chegar ao elogio da moderação e toma como modelo o conceito de ataraxia para uma vida prazerosa. Ao combinar a apatia estoica com a ataraxia epicurista sugere que “a morte não nos diz respeito, pois aquilo que se dissolve não tem sensações; e aquilo que não tem sensações não nos diz respeito”<sup>589</sup>.

A **escola estoica** foi fundada na ilha de Chipre por Zenão de Cício (c. 333-262 a.C.). Radicou-se em Atenas a partir dos 22 anos com a finalidade de estudar o pensamento de Heráclito, Sócrates e Epicuro, este último, seu contemporâneo. Foi discípulo de Círculo, filósofo da escola cínica, de onde provêm muitos dos fundamentos de sua doutrina.

Para os estoicos, os modelos de homens sábios eram Sócrates, que investigava a virtude, e Diógenes, que vivia feliz numa vida totalmente despojada em seu tonel. Autocontrole e virtude são conceitos centrais da ética estoica que almejava um estado de apatia, num clima livre de paixões. O modelo estoico do sábio associava o antigo ideal romano de dever (*officium*) com o de virtude (*virtus*), facilitando sua difusão na cultura do Império romano. O estoicismo tornou-se assim a filosofia mais importante do período helenístico ao oferecer uma alternativa ao sentimento de alienação decorrente do declínio da cidade-estado. “Valorizando a força interior ao se lidar com os infortúnios existenciais, o estoicismo propiciou um caminho para a felicidade individual, num mundo repleto de incertezas”<sup>590</sup>.

A doutrina estoica sobreviveu como escola até meados do século III d.C. e comprovou sua espantosa longevidade. Os princípios estoicos foram incorporados à jurisprudência romana, à tradição cristã e ao liberalismo moderno. Existe um estreito vínculo da idéia estoica de lei natural<sup>591</sup> – uma ordem subjacente à natureza – e o princípio de direitos inalienáveis expressos na Declaração de Independência dos Estados Unidos<sup>592</sup>. Não é por acaso que Hélio Jaguaribe (1923-) apresenta a seguinte postura para enfrentar as múltiplas formas de sofrimento físico e moral inerente à nossa condição humana:

---

<sup>589</sup> EPICURO, apud HELFERICH, C. Ibid, 2006, p.60.

<sup>590</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 82.

<sup>591</sup> “Os estoicos concebem o mundo como um organismo vivo inter-relacionado, que emana de uma força ativa – o *pneuma* – e é por ela moldado. O *pneuma* (sopro) foi concebido como uma mistura de fogo e ar e equiparado à força divina. Como a divindade é representada como presente e ativa em toda a parte, esse conceito de Deus também é chamado de ‘panteísmo’ (do grego *pan*, tudo e *théos*, Deus)” (HELFERICH, C. Ibid, 2006, p.57).

<sup>592</sup> PERRY, M. Ibid, 1999.

"Para os problemas (muitos deles insolúveis, como a inevitável morte) que comprometem a vida humana as únicas respostas até hoje formuladas foram as dadas, na tradição ocidental, pelos sistemas do estoicismo e do epicurismo e, na tradição oriental, pelo budismo. Na perspectiva ocidental, um sincretismo do estoicismo com o epicurismo, entendendo este com as implicações de um sibaritismo moderado e revestido de consciência social, constituem a resposta da liberdade racional aos desafios do mundo. *Estoicismo* para os momentos trágicos da vida. *Epicurismo* para o cotidiano"<sup>593</sup>.

As hipóteses estoicas preconizando uma harmonia e uma ordem do mundo como um todo e restringindo a liberdade ao âmbito privado levam, dentre outros pressupostos, o filósofo Nietzsche a considerar o estoicismo como “glorificação moral da escravidão”<sup>594</sup>. Neste sentido, não se precisa trazer nenhuma argumentação para perceber como o estoicismo se situa incompatível com uma visão trágica da existência humana.

## 6. Tragédia, transcendência e tradição judaico-cristã.

“O cristianismo e a tragédia se enfrentaram sempre como duas perspectivas opostas e inconciliáveis. Hoje, não estamos tão seguros sobre este enfrentamento. Kierkegaard, em seu texto sobre *O trágico antigo e o trágico moderno*, já havia afirmado que a figura da cruz expressa ‘a mais alta tragédia’. E se é certo que o que converte o pensamento de Nietzsche em um lugar contraditório é seu anticristianismo ‘vir do trágico para ir ao trágico’ (*Ecce homo*), não é menos certo que este projeto, dentro do cristianismo, parece realizar-se plenamente em seu ‘irmão de sangue’ (a expressão é do próprio Nietzsche), Dostoiévsky; no entanto, a obra de Dostoiévsky, [...] é uma única tragédia em cinco atos, uma tragédia de inspiração cristã. [...]. Parece justa a pergunta: pode-se pensar tragicamente o cristianismo?”

Sergio Givone (1944- )  
*Desencanto del mundo y pensamiento trágico* (1988/1991).

<sup>593</sup> JAGUARIBE, Hélio. *Transcendência e Mundo na Virada do Século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993, p. 226.

<sup>594</sup> HELFERICH, C. Ibid, 2006.

Continuando nossa sintética análise sobre o que se seguiu na tradição ocidental, à emergência da visão trágica, chegamos ao momento em que se dá o casamento da cultura e da racionalidade presentes na filosofia greco-romana com a tradição religiosa judaico-cristã. De forma geral, é possível afirmar que existe uma diferença entre o pensamento (e a tradição) helênico e o judaico-cristão. A grande contribuição dos hebreus situa-se na esfera do pensamento ético-religioso; e a dos gregos na área da democracia, da política, da tragédia, da filosofia e do pensamento racional.

Ao considerar Deus (Javé) como o centro da vida, os hebreus concebiam a liberdade atrelada ao livre arbítrio. “O mal e a dor não eram provocados pelo destino cego, por demônios malévolos ou deuses arbitrários, mas resultavam da inobservância dos mandamentos de Deus”<sup>595</sup>. A figura bíblica de Adão e Eva desafiando Deus no Jardim do Éden conduz à idéia de livre arbítrio, ou seja, os seres humanos tanto podem obedecer voluntariamente aos mandamentos de Deus, como são também livres para infringir tais mandamentos, dentro da idéia de liberdade moral, sendo cada indivíduo responsável pelos seus próprios atos. A visão judaica do mal (pecado) está, portanto, atrelada à idéia do livre arbítrio<sup>596</sup> e à compreensão de que os desígnios que Deus reserva aos seres humanos podem conduzi-los ao Paraíso, desde que adotem a visão lúcida da obediência aos mandamentos. Posteriormente essa idéia de liberdade (moral ou psicológica) judaica foi transferida ao cristianismo, tornando-se um dos sustentáculos morais da tradição ocidental.

A tragédia grega representa um contraponto à idéia de livre arbítrio e da visão judaica que concebe o pecado como uma falha moral. Como já foi assinalado, o legado da Grécia clássica (do final do século VI ao século V a.C.) difere radicalmente da visão judaico-cristã<sup>597</sup> – bem como da própria abordagem racional criada pelos gregos – a partir da perspectiva do sentido trágico da vida. George Steiner (1929-) aborda essa antinomia:

---

<sup>595</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 34.

<sup>596</sup> No contexto da Grécia clássica não se encontrava nenhuma palavra para designar o que nós caracterizamos como **livre arbítrio**. “O termo *eleuthería* designa nessa época não a liberdade psicológica, mas a condição do homem livre por oposição à do escravo; a palavra ‘livre arbítrio’ não aparecerá na língua grega senão bem mais tarde, ao mesmo tempo em que *eleuthería* tomará o sentido de liberdade psicológica: literalmente o domínio de si” (GAUTHIER-JOHF, apud VERNANT, J. P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p.33).

<sup>597</sup> A visão judaico-cristã, contrapondo-se a uma visão imanentista da realidade, “insiste em que o ser humano está indelevelmente marcado pela ambigüidade moral” (Cf. ASSMANN, S. *J.O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 216).

Os poetas trágicos gregos afirmam que as forças que modelam ou destroem nossas vidas estão fora do controle da razão e da justiça. Pior que isso: pairam em torno de nós energias daemônicas<sup>598</sup> que rapinam a alma e a tornam em loucura ou envenenam nossa vontade de tal modo que infligimos o insulto irreparável a nós mesmos ou àqueles que amamos. [...] Não que a tragédia grega seja completamente sem redenção. Em *As Eumênides* e em *Édipo em Colona*, a ação trágica se encerra com uma menção da graça. Mas penso que devemos interpretá-la com extrema cautela. Ambos os casos são excepcionais [...]. Enfatizo isso porque toda noção realista de drama trágico tem de iniciar com o acontecimento da catástrofe. As tragédias terminam mal. O personagem trágico é rompido por forças que não podem ser completamente compreendidas nem superadas pela prudência racional. Isso novamente é crucial “<sup>599</sup>”.

O cristianismo, derivado da tradição judaica, também conservou a concepção hebraica de um Deus transcendente e os postulados do Antigo Testamento<sup>600</sup>. No entanto, os cristãos dos primeiros séculos não praticavam uma doutrina única e monolítica. Alguns guardavam estreitos vínculos com a tradição oriental e outros eram adeptos do pensamento e da linguagem greco-romana. Já dissemos anteriormente que foi, sobretudo, o apóstolo Paulo de Tarso, após tentativa frustrada de aproximar o cristianismo do estoicismo, configurou o paradigma assumido pela tradição posterior. Eis um trecho de sua Carta aos Coríntios:

Destruirei a sabedoria dos sábios e aniquilarei a inteligência dos inteligentes... Porventura não tornou Deus louca a sabedoria deste mundo?... Os judeus pedem sinal, e os gregos buscam sabedoria. Mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos (1 Co. 1, 19-23).

Nesse ínterim, Jesus de Nazaré<sup>601</sup> tinha cerca de 30 anos e já pregava seus ensinamentos, cujos episódios foram registrados pelos Evangelhos, escritos depois de sua morte

<sup>598</sup> Expressão grega para espíritos iluminados (nota do autor).

<sup>599</sup> STEINER, G. *A Morte da Tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 3-4.

<sup>600</sup> O núcleo da cultura hebraica (israelita) está contido na Bíblia (Antigo Testamento), subdividido em três seções: O *Torah* (ou Pentateuco), contendo cinco livros – Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio; o *Nevi'im*, contendo os textos dos profetas; e o *Ketuvim*, incluindo os salmos, o Cântico dos Cânticos, o Eclesiastes, os livros de Jó, dos Profetas, das Lamentações, de Ester, de Daniel, de Ruth, de Esdras-Neemias e as Crônicas. Este núcleo de crenças foi elaborado a partir das revelações de Moisés (século XII a.C.), transmitido inicialmente pela tradição oral e por antigos documentos e canonizado em forma definitiva entre o século VII e I a.C.

<sup>601</sup> **Jesus** nasceu por volta de 6 a.C., de acordo com o calendário gregoriano atualmente usado no Ocidente. Com pouco mais de 30 anos de idade, Jesus, que havia crescido num vilarejo rural encravado nas colinas da Palestina (Nazaré) e inspirado pela pregação de João Batista, começou a difundir ensinamentos em outros vilarejos, através de histórias simples sobre o cotidiano, e de parábolas, na companhia de 12 discípulos. Por volta de 30 d.C. veio a Jerusalém, celebrou a última ceia com seus



(crucificado aos 33 anos, no período do governador Pilatos), com base nas memórias dos que o conheceram. A exemplo de Sócrates, também Jesus jamais escreveu uma só linha durante sua breve existência. Os Evangelhos (Novo Testamento) descrevem Jesus de Nazaré – o “Cristo” ou “Sagrado” - como o Messias, filho de Deus. Em pouco mais de uma década após a crucificação de Jesus, um conjunto de sinagogas ao longo do Mediterrâneo e no interior da Ásia Menor, assume a disseminação dos ensinamentos de Cristo. Um judeu, com cidadania romana, originário de Tarso (atual Síria), de nome Saulo (mais tarde conhecido como Paulo), é considerado, depois de Jesus, a figura mais importante da história do cristianismo. De início, opunha-se aos ensinamentos de Cristo até que, após uma experiência mística na estrada de Damasco, se tornou um fervoroso discípulo cristão. Por volta de 14 anos após a morte de Cristo, Paulo (Saulo) de Tarso – que tinha cidadania romana e falava grego, o idioma dos cultos - começou a remodelar a igreja que nascia: o cristianismo. Ao estabelecer uma diferença fundamental entre os conceitos helênico e cristão de Deus, do indivíduo e do sentido da vida, o cristianismo rompeu com a Antiguidade clássica e deu início a novos fundamentos epistemológicos na embrionária civilização ocidental. É com a obra de Paulo de Tarso que se estabelecem os paradigmas para a tradição cristã posterior.

Selvino Assmann considera que os escritos do apóstolo Paulo de Tarso (c. 3- c. 66 d.C.) sustentam “a passagem do cristianismo orientalizado para aquele helenizado”<sup>602</sup> que, além de guardar vínculos com a tradição estoica e com a cultura ateniense, tornar-se-ia a base da cultura da Idade Média. Assmann observa também a convergência entre o pensamento estoico e o cristão, ao comparar os escritos do imperador Marco Aurélio (121-180 d.C.) - um dos filósofos estoicistas, durante a época helenística – e os de Paulo de Tarso:

O primeiro escreve, por exemplo: “um é o mundo que todas as coisas compõem; uma a lei, uma a razão comum a todos os seres inteligentes, uma a verdade...” (VII, IX, 2). E Paulo ensina aos efésios: “um só corpo e um só espírito;... uma só esperança...; um só senhor, uma só fé, um só batismo; um só Deus e pai de todos, que está acima de tudo, por todos e em todos” (Ef. 4, 4-6).<sup>603</sup>

---

discípulos (apóstolos) e previu a própria morte. Sob a acusação de blasfemar foi julgado num tribunal judeu e condenado a morrer crucificado, após ser chicoteado. “Uma placa escrita em três línguas, latim, grego e hebraico, proclamava o que foi visto como sua perigosa pretensão: ‘*Jesus de Nazaré, Rei dos judeus*’. Ele morreu aos poucos em grande sofrimento”. Seus apóstolos atestaram que ele ressuscitara dos mortos e que subira aos céus, sentado à direita de Deus Pai. (BLAINEY, G. Ibid, 2004, p.78).

<sup>602</sup> ASSMANN, S. J. *Estoicismo e helenização do cristianismo*. In: *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, mar. 1994, p. 25.

<sup>603</sup> Op. cit. p. 26 e 27.

No entanto, lembra Assmann, apesar das semelhanças existentes entre a formulação das doutrinas estóica e cristã (as *alegorias* usadas pelos estóicos e as *parábolas* pelos cristãos), há uma marcante distinção na idéia de unidade: “para os estóicos, é a idéia de uma comunidade de essência para todos os seres; para o cristão, é a filiação de Deus, constituindo um *corpo místico*” <sup>604</sup>. Em sua análise das relações entre o estoicismo e o cristianismo, Assmann conclui assinalando que “é equivocado atribuir ao cristianismo tudo o que se lhe costuma atribuir, e que parcela de sua doutrina é originária do pensamento pré-cristão, sobretudo do estoicismo, embora seja equivocado também ver no cristianismo apenas uma continuidade da cultura anterior” <sup>605</sup>.

Cumpra também assinalar, na história hebraica, a importância dos profetas <sup>606</sup>. Considerados homens dotados de grande coragem e perspicácia, que não temiam os poderosos, os profetas hebreus moldaram uma consciência social que se tornou parte da tradição da civilização ocidental. Acenaram com a esperança de que a vida na Terra poderia ser melhorada, alertaram sobre as injustiças sociais (pobreza) que, segundo eles, não deviam ser toleradas como parte da ordem natural e imutável, e consideraram que o ser humano seria capaz de elevar-se moralmente e respeitar a dignidade dos outros. “Os ideais dos profetas ajudaram a confortar os judeus através de toda a sua longa e não raro penosa odisséia histórica. Incorporados aos ensinamentos de Jesus, esses ideais, como parte do cristianismo, impregnaram a tradição ocidental” <sup>607</sup>.

Um conceito intimamente associado à história das religiões e à própria tradição judaico-cristã é o da transcendência, em contraste com o significado de imanência. Ao abordar o conceito de transcendência, Mário Vieira de Mello estabelece uma vinculação com a ética e a extrapolação ao cosmos físico. Valendo-se das civilizações egípcia e israelita, correlaciona a dimensão imanente à cultura egípcia, por ser de natureza fundamentalmente cosmológica, gravitando em torno de um cosmos físico. Assinala que o encontro dos israelitas com Jeová - no episódio da libertação do domínio egípcio onde Moisés encontrou-se com Deus na travessia do

---

<sup>604</sup> Op. cit. p. 27.

<sup>605</sup> Op. cit. p. 37.

<sup>606</sup> Dentre os principais profetas, considerados mensageiros de Jeová e não adivinhos do futuro destacam-se: Amos e Hosea ambos do reino de Israel, no período anterior ao exílio na Babilônia; Isaías e Jeremias, do reino de Judá; “Deutero-Isaías” um dos maiores profetas de Israel; Ezequiel e Neemias, durante o exílio; Ezra (no pós-exílio) além do prestigiado Livro de Daniel, “que expressa de forma comovente a perspectiva escatológica e a esperança da imortalidade da alma que permeou crescentemente o pensamento judeu do período pós-exílico, até o primeiro século depois de Cristo, criando um clima religioso e psicológico que geraria as condições para o surgimento de João Batista e os ensinamentos de Jesus de Nazaré” (JAGUARIBE, H. Ibid, 2001, p.224 vol. 2).

<sup>607</sup> PERRY, M. Ibid, 1999, p. 39.

deserto <sup>608</sup> - ele introduz a noção de transcendência, a partir da qual a civilização israelita diferenciou-se radicalmente de todos os outros povos que existiam sobre a terra. "A transcendência é o elemento que se respira inelutavelmente no mundo israelita. Enquanto que a imanência é o ar que circula pelos recantos mais escondidos do mundo do Egito faraônico". Diz ainda que a transcendência, independente do conceito de criação, "significa simplesmente isto: você se encontra diante de uma idéia ética que foi encontrada fora do cosmos físico" <sup>609</sup>.

"Quando os israelitas descobriram Jeová... não era criação. Eles tiveram no deserto a revelação de um Deus transcendente e não a de um Deus criador. Não havia ainda nenhuma filosofia, nenhuma elaboração em torno da idéia de transcendência. A história israelita foi inaugurada pela revelação de uma idéia transcendente sem que houvesse nenhum conceito de criação do mundo presidindo a essa inauguração <sup>610</sup>".

Mello (1993) entende que a emergência do sentido da transcendência se deu através da Revelação, na cultura hebraica, e através da dialética socrático-platônica, na helênica. Ao denunciar o positivismo cientificista e o racionalismo analítico característicos dos nossos tempos, credita à Platão o sentido de transcendência estabelecendo uma indissolúvel unidade entre o espiritual e o político. A idéia do *Bem*, articulada por Platão tem como fundamentos a *ética* (na dimensão individual) e a *política* (na dimensão coletiva) <sup>611</sup>.

No majestoso quadro de Rafael - *A Escola de Atenas* - Aristóteles e Platão são retratados pelo pintor renascentista, demonstrando uma harmonia elegante e uma tensão entre a análise empírica e a intuição espiritual. No centro dos muitos filósofos e cientistas gregos reunidos em viva discussão, encontram-se o velho Platão <sup>612</sup> e o jovem Aristóteles (Figuras 41

---

<sup>608</sup> Em sua análise sobre a libertação do povo israelita no episódio do Êxodo do Egito, Mello introduz a noção de transcendência na tradição judaica, ao comentar que "quando atravessaram o Mar Vermelho, encontraram no deserto um Deus que nada tinha a ver com aqueles deuses cosmológicos da civilização egípcia. Era um Deus que surgia de dentro das nuvens, um Deus que vinha do alto, um Deus que não tinha relação nenhuma com aquele deserto árido, aquela areia sem plantas e sem água. Era, em suma, um Deus transcendente. Esse encontro dos israelitas com Jeová representa um salto qualitativo da maior importância na história da humanidade, por que trouxe para ela uma dimensão diferente, uma dimensão que não existia na civilização egípcia, uma dimensão transcendente" (Cf. MELLO, M. V. *A crítica socrático-platônica à democracia ateniense*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p. 54).

<sup>609</sup> MELLO, M. V. Op. Cit., p. 55; 107.

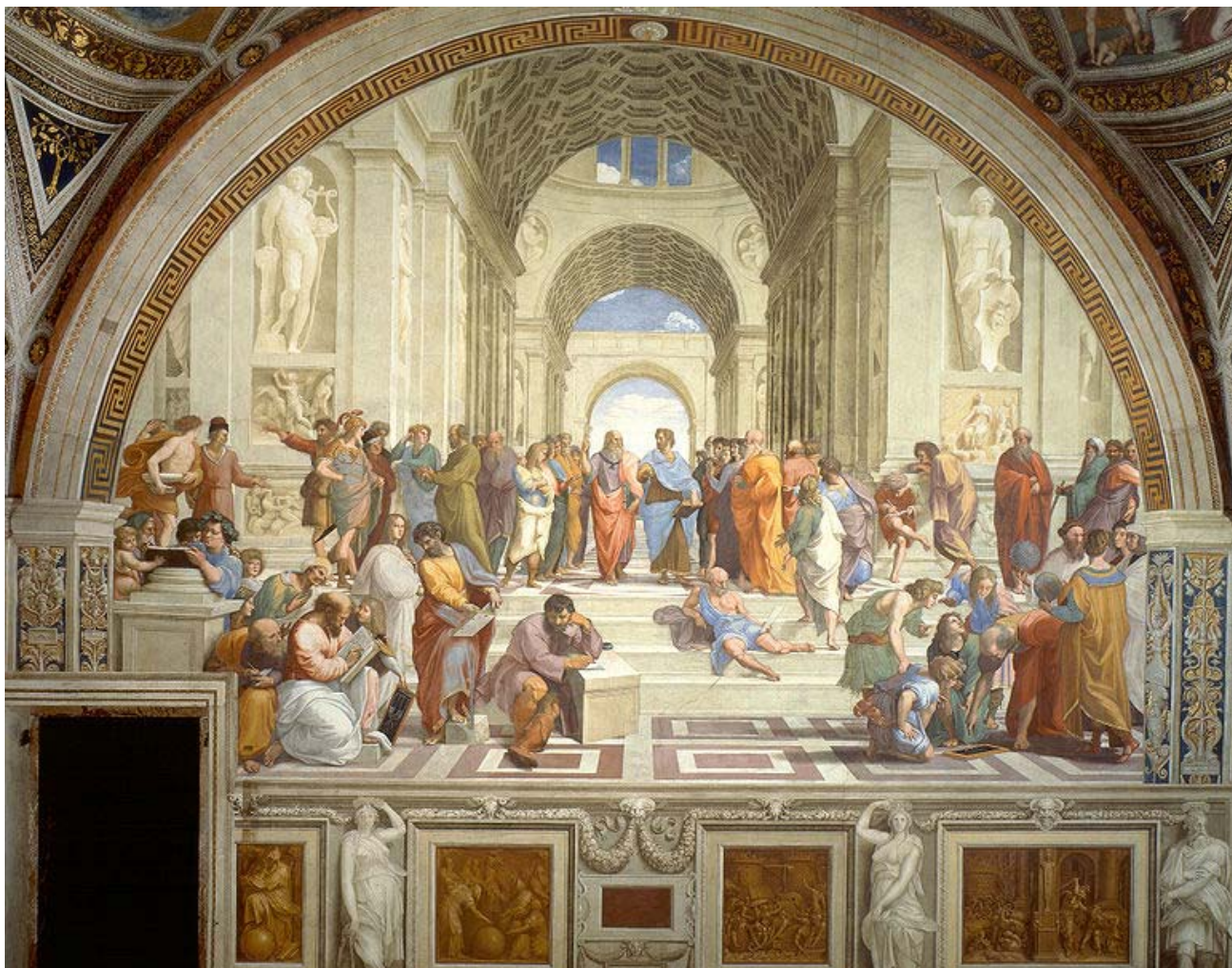
<sup>610</sup> MELLO, M. V. Ibid, 1981, p. 118.

<sup>611</sup> MELLO, M. V. *Liberdade e transcendência*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada de século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 151-176.

<sup>612</sup> Para o filósofo e matemático Alfred North Whitehead (1861-1947) "a tradição filosófica européia consiste numa série de rodapés à obra de Platão" (Whitehead, apud RAMOS, A. G. *Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza*. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 05 abr. 1981b. p.3).

a 43); o primeiro apontando para cima, para os céus, para o invisível e *transcendental*, enquanto Aristóteles movimenta sua mão para fora e para baixo, para a terra, para o visível e *imanente*.

**Figuras 41 e 42:** A Escola de Atenas; Identificação dos grandes Pensadores Gregos com os *noeses*.



*A Escola de Atenas* (1509/1510), de Raffaello Sanzio (1483–1520) – afresco, Museu do Vaticano.

---





Apesar de não se ter tanta certeza sobre a identificação de todos os personagens, os **noeses** são as personalidades em que Rafael se inspirou para pintar o rosto dos diferentes filósofos gregos. Isso é claramente uma homenagem às pessoas de seu tempo: 1: Zenão de Cítio ou Zenão de Eléia? 2: Epicuro 3: Frederico II, duque de Mântua e Montferrat? 4: Anicius Boethius ou Anaximandro ou Empédocles? 5: Averroes? 6: Pitágoras? 7: Alcibiades ou Alexandre, o Grande? 8: Antístenes ou Xenofonte? 9: Hipátia (Raphael's mistress Margherita.) 10: Ésquines ou Xenofonte? 11: Parmênides? 12: Sócrates? 13: Heráclito (rosto de Michelangelo) 14: Platão segurando o Timeu (Leonardo da Vinci). 15: Aristóteles segurando Ética a Nicômaco? 16: Diógenes de Sínope? 17: Plotino? 18: Euclides ou Arquimedes acompanhado de estudantes (Bramante)? 19: Estrabão ou Zoroastro? (Baldassare Castiglione ou Pietro Bembo). 20: Ptolomeu? R: Apeles (Raffaello Sanzio, autorretrato). 21: Protogenes (Il Sodoma ou Pietro Perugino).

**Figura 43:** Platão e Aristóteles (detalhe do afresco *A Escola de Atenas*)



Platão (segurando o *Timeu*) apontando para o *mundo inteligível* e Aristóteles (segurando *Ética a Nicômaco*), apontando para o *mundo sensível*.

A metáfora espacial do *alto* e do *baixo*, retratada por Rafael (Figura 43), expressa também as diferenças entre a experiência da transcendência segundo a tradição bíblica,

interpretada na linguagem da *Revelação* <sup>613</sup>, em Israel, e a vislumbrada a partir da Idéia, na tradição da Grécia Clássica, interpretada à luz da razão.

Embora articuladas num discurso coerente, as duas experiências históricas apontam os vetores intencionais em direções opostas. “A primeira indica uma direção de *descida* (*katábasis*) do transcendente à imanência do mundo”, onde o fato do Cristo reflete “a transcendência como descendo do alto ou, segundo a proclamação do Prólogo Joanino, a Palavra (*Logos*) como vida imanente de Deus na sua absoluta transcendência, *tornou-se carne e morreu no meio de nós*”. Aqui tem lugar o termo final da descida da *katábasis* do transcendente. A segunda experiência - a da tradição grega - “sugere uma direção de *subida* (*anábasis*) da alma, desde a imanência do mundo, a contemplação (*theoría*) do transcendente” <sup>614</sup>.

Ao examinar uma possível confluência entre o pensamento trágico e o cristão, George Steiner entende que a visão cristã conhece tão somente a tragédia parcial ou episódica. O seu otimismo essencial oferece sempre saídas para momentos de angústia e desespero, tal como o provérbio “Deus escreve certo por linhas tortas”. Na perspectiva de Steiner, “o cristianismo é uma visão antitrágica de mundo” por oferecer ao ser humano uma segurança da certeza final numa esfera transcendental. E, ao aprofundar seus argumentos acerca dessa antinomia, acrescenta:

“[O cristianismo] conduz a alma na direção da justiça e ressurreição. A paixão de Cristo é um evento de dor indizível, mas é também uma cifra através da qual é revelado o amor de Deus pelo homem. Na luz negra do sofrimento de Cristo, o pecado original é demonstrado como um erro jubiloso (*felix culpa*). Através dele a humanidade será restaurada a uma condição bem mais exaltada do que foi a inocência de Adão. No drama da vida cristã a flecha bate contra o vento, mas aponta para o alto. Sendo um limiar do eterno, a morte do herói cristão pode ser ocasião de tristeza, mas não de tragédia. [...] A verdadeira tragédia pode ocorrer somente aonde a alma atormentada crê que não resta tempo para o perdão de Deus. ‘E agora é tarde demais’, diz Fausto na única peça que mais se aproxima de solucionar a contradição inerente à tragédia cristã. Mas ele recai em erro. Nunca é tarde demais para se arrepender, e o melodrama romântico é pura teologia quando representa a alma sendo recuperada no extremo limite da danação” <sup>615</sup>.

<sup>613</sup> O termo *Revelação* tem o sentido de “elucidação racional do destino último do homem e do mundo, numa palavra, o sentido da realidade” (PERINE, M. *Transcendência e mundo: aproximação filosófica e visão cristã*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p.87).

<sup>614</sup> VAZ, H. C. L. *Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-tecnológica*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 73 e75.

<sup>615</sup> STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.188.

A visão de Steiner acerca da incompatibilidade entre tragédia e cristianismo é corroborada por outros autores. Numa entrevista concedida a Vince Ferrara (em 2004), o professor e filósofo italiano Salvatore Natoli (1942-) comentou as dimensões da tragédia e do cristianismo a partir das origens de pensamento grego e judaico-cristão, respectivamente. Em sua visão, há profundas diferenças nessas duas vertentes de pensamento:

“Os gregos não esperam um deus. A esperança em grego é *elpis*, [...] de que provém também *voluptas* (volúpia). A esperança para o grego é manifestação intensa da vontade de viver; a esperança como amor pela vida, como *voluptas* que é mais forte que a dor. Isso é diferente da esperança como abandono e confiança em outro (deus) dos cristãos. Assim, a característica dos gregos é a fidelidade à terra, este sim, à vida e este encontro com os outros como elemento fundamental de sustento e de renascimento; a esperança dos outros. Os gregos não têm a esperança em um Outro, mas nos outros, nós mesmos, nós conosco, nós para nós. Se Jesus é aquele que se oferece por nós, neste sentido, é verdadeiramente humano, e podemos tomar a encarnação a sério numa versão não teológica, nem de fé” <sup>616</sup>.

No exame de possíveis analogias e contradições entre o mundo grego e o mundo cristão - matrizes da civilização ocidental - Natoli recorre à escritora e filósofa mística Simone Weil (1909-1943) para quem, na tragédia grega, o significado do destino deve ser compreendido a partir de uma “concepção da maldição que, produzida por uma culpa, vem transmitida por um ou outro ser humano e não pode ser destruída senão pelo sofrimento de uma vítima pura obediente a Deus”. Para a autora de *La Source grecque* (1953), “os gregos foram perseguidos pelo pensamento segundo o qual *o amor não é amado*; Prometeu sofre porque amou demais os homens; sofre no lugar dos homens. A cólera de Zeus contra a espécie humana transferiu-se completamente para ele [...] Prometeu é a sabedoria de Zeus; [...] deve-se interpretar a frase ‘ele pôs como lei suprema, através do sofrimento, o conhecimento’, em relação com o suplício de Prometeu, da mesma maneira que o cristão sabe que deve passar pela cruz para se unir à sabedoria divina” <sup>617</sup>.

Karl Jaspers se posiciona numa linha de pensamento semelhante. Se o *saber trágico*, diz o filósofo alemão, se manifesta no “saber místico inquestionado”, (na epopéia homérica) e no “saber místico questionante do penetrar na divindade” (tragédia), admite-se que

---

<sup>616</sup> NATOLI, S. *A tragédia grega e o cristianismo*. Entrevista de Vince Ferrara. Tradução por Selvino Assmann. Disponível < [www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm](http://www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm) > Acessado em 23 set. 2004.

<sup>617</sup> Simone Weil, apud NATOLI, S. Op. Cit.

há duas grandes superações do trágico: na revelação religiosa; e no Iluminismo, com sua interpretação filosófica e otimista de mundo e do homem. Mas ambas insuficientes observa Jaspers, e emite o seguinte parecer ao tratar da religião da revelação:

Na religião judaico-cristã da revelação, a incoerência da existência e do homem e tudo o que se manifesta como *trágico* está inserido na origem do homem: o pecado original tem sua raiz na queda de Adão. A redenção emana da morte de Cristo na cruz [...] A redenção cristã se opõe ao *saber trágico*. A própria possibilidade de redenção aniquila a inexorabilidade trágica. Por isso não existe tragédia cristã verdadeira: porque, no teatro cristão, o mistério da redenção é a base e o espaço dos acontecimentos, e o *saber trágico* está, desde o princípio, libertado na experiência da perfeição e da salvação pela misericórdia <sup>618</sup>.

Sérgio Givone (1944-) tem outro entendimento acerca da aproximação entre pensamento trágico e cristão. Embora considere uma histórica oposição entre eles, lembra Sören Kierkegaard para quem “a figura da cruz expressa a mais alta tragédia”. Recorre também à obra de Fiódor Dostoiévski (1821-1881) considerada “uma tragédia em cinco atos, uma tragédia de inspiração cristã, uma tragédia em que o cristianismo supera de forma irreversível qualquer arranjo humanista e qualquer pretensão desmistificadora para libertar a potência trágica de sua ‘narrativa’ de seu ‘anúncio’, de seu ‘mito’, da modernidade extrema que, ao secularizá-lo, o pressupõe, mas que, de fato, o nega” <sup>619</sup>.

Selvino Assmann, mesmo considerando desejável uma combinação entre a visão cristã e aquela trágica, também assinala que a visão otimista e escatológica vinculada à tradição judaico-cristã, se contrapõe à experiência humana como trágica (Nietzsche), que traz à tona angústias e contradições envolvendo a morte, “a imprevisibilidade dos acontecimentos, contingência e fragilidade das nossas decisões”. Em suas próprias palavras:

“Toda tragédia traz consigo um final infeliz, transformando o trágico em patético, oposto ao cômico. Por isso, de maneira geral, a tragédia sempre aparece discutida em sua vinculação com o drama, a angústia, a dor<sup>620</sup>, o sofrimento, a piedade, a desgraça... Contudo, é melhor dizer que a tragédia dificilmente pode ser definida univocamente, pois se vincula a diferentes perguntas, como: Por que os seres humanos devem sofrer? Por que tantas vezes os que sofrem são os que parecem não merecer tais sofrimentos, enquanto outros seres parecem merecer maior sofrimento? Por que estamos – parece –

<sup>618</sup> JASPERS, K. *O trágico*. Florianópolis: Nefelibata, 2004, p.38-39.

<sup>619</sup> GIVONE, S. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid: Visor, 1991.

<sup>620</sup> Em seu sentido clássico, a tragédia grega traz consigo também uma superação da dor.



irremediavelmente condenados a lutar entre dois pólos inconciliáveis, entre **a liberdade** <sup>621</sup> e **a necessidade** (grifos nossos), entre a verdade e o erro, entre o bem e o mal, entre o tudo e o nada, entre a vida e a morte, entre Deus e o Diabo?" <sup>622</sup>

Nessa perspectiva, Assmann lembra que em algumas visões, é possível haver alguma aproximação entre cristianismo e tragédia. Mesmo porque, a própria fé remete a uma série de dúvidas e incertezas, características inerentes ao pensamento trágico. Em contraposição, complementa, na história da Igreja Católica, a visão triunfalista - aquela que sobrepujou as demais visões e outras instituições - não é, absolutamente compatível com a tragédia.

## 7. Mundo Contemporâneo: Renascimento da Tragédia?

“O antigo não é uma luva na qual o moderno pode deslizar quando quer. A mitologia do drama grego foi expressão de uma imagem de vida completa e tradicional. [...] Quando os deuses mortos foram convocados para retornar aos palcos modernos, um odor de decadência veio com eles”.

George Steiner (1929-)  
*The Death of Tragedy* (1961/2006)

Embora o esplendor da tragédia tenha ocorrido na época de ouro de Atenas (séculos VI e V antes de Cristo), ela parece ter ressurgido em outros momentos, como no século XVI elisabetano, com William Shakespeare (1564-1616), e no século XVII francês, com Pierre Corneille (1609-1684) e Jean Racine (1639-1699). Segundo Roland Barthes (1915-1980), essas épocas correspondiam a períodos de intensa riqueza cultural, onde as artes se destacavam sobre todas as demais manifestações vitais. Podemos afirmar, mais uma vez, que a grandeza ateniense deu-se na primazia dada à arte e à política. Nos períodos históricos onde a tragédia despontava, "a humanidade supunha encontrar uma *visão trágica da existência*" correspondendo a um esforço para conviver com o sofrimento humano, estilizando-o em manifestações estéticas,

<sup>621</sup> Para Assmann existe uma interação entre liberdade, política, ética e tragédia. Em suas palavras: “O teatro [trágico] acontece no mesmo espaço da política: a cidade. A representação pública da tragédia é um debate político, em que está em jogo a vida dos cidadãos. Neste contexto, a razão é importante, mas ela não basta. Há que ter amizade, há que decidir, correr riscos, ser livre. Para experimentar a beleza e o valor da pluralidade humana, o sentido da convivência entre os cidadãos [...] é conveniente que cada um deles cultive em si mesmo, como experiência da liberdade, a potência de ser diferente do que é. Poder ser diferente é sinônimo de liberdade. Nesta perspectiva, há uma aproximação entre ser livre e ser trágico. Ao mesmo tempo, é no espaço público que ética e política se entrecruzam, se aproximam, se conjugam. (Cf. ASSMANN, S. J. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 227).

<sup>622</sup> ASSMANN, S. J. Ibid. 2007, p. 222.

numa perspectiva a partir da qual "a tragédia não era tributária da vida; mas o sentimento trágico da vida é que era tributário da tragédia" <sup>623</sup>.

### 7.1. Visão trágica em confronto com o otimismo ético de Sócrates.

"Todo homem moderno está preso na rede da civilização  
alexandrina  
e conhece como ideal o homem *teórico*,  
equipado com os máximos poderes de conhecimento,  
trabalhando a serviço da ciência,  
cujo protótipo e ancestral é Sócrates".

Friedrich Wilhelm Nietzsche  
*O Nascimento da Tragédia* (1872/1983)

Para alguns autores – com destaque para Nietzsche – a falência do espírito trágico começou a partir do predomínio do pensamento dos sofistas, em meados do século V, a.C., culminando com o otimismo derivado do racionalismo socrático platônico.

Em síntese apresentada por Clément Rosset (1939-), a filosofia ocidental, no intento de arrumar a desordem aparente, promoveu a desapareição das noções de acaso, de desordem e de caos. Para os filósofos, desde Anaxágoras <sup>624</sup>, sua tarefa fundamental era a destruição desses três fantasmas (desordem, acaso caos) e do mal estar, para obter a felicidade. Em oposição a esta tarefa filosófica, comprometida em louvar a razão e a ordem no mundo, o pensamento trágico tinha como alvo a “dissolução da ordem aparente para reencontrar o caos enterrado por Anaxágoras” e também “dissipar a idéia de toda felicidade virtual para afirmar a desgraça”, seguindo os preceitos “uma lógica do pior” <sup>625</sup>. Nessa perspectiva, a lógica do pior significa uma “filosofia trágica” considerada como possível, desde que se considere a afirmação do acaso inerente ao pensamento trágico.

O conceito de acaso esteve sempre ligado à tragédia e ao trágico. O pensamento trágico remete a imagens que supõem *cegueira*, *imprevisibilidade*, *irresponsabilidade*, em substituição a um vínculo sugerido por expressões como “fatalidade”, “destino”, “ironia da

<sup>623</sup> BARTHES, R. *Cultura y tragédia: ensaio sobre la cultura*. Disponível em < [www.analitica.com/bitbliblioteca/barthes/cultura.asp](http://www.analitica.com/bitbliblioteca/barthes/cultura.asp) > Tradução espanhola acessada em 18 set. 2004.

<sup>624</sup> Para o filósofo pré-socrático Anaxágoras de Clazômenas (c. 500-428 a.C.), “no começo era o caos; depois vem o *nous* (inteligência, espírito) que arruma tudo” (Cf. SOUZA, J. C. *Os Pré-Socráticos: vida e obra*. São Paulo: Nova Cultural, 2000).

<sup>625</sup> ROSSET, C. *A lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989, p.14.

sorte”. Daí porque, ressalta Rosset, a necessidade de qualificar o tipo de acaso inerente à tragédia e ao trágico.

Um primeiro tipo – *acaso acontecimentual* ou *constituído* – supõe a existência de uma natureza<sup>626</sup> como ponto de apoio. Uma natureza que designe “a constituição de um ser cuja existência não resulta, nem dos efeitos da vontade humana, nem dos efeitos do acaso”. Dentro desse tipo, onde a contingência pressupõe a necessidade, o acaso se põe “à finalidade natural, e designa tudo o que se passa sem ter sido expressamente, nem querido pelo homem, nem visado pela natureza”<sup>627</sup>.

A segunda modalidade – *acaso original* ou *constituente* – ignora e, até mesmo, recusa a idéia de natureza. Tanto por “não supor nenhuma natureza na origem de sua possibilidade”, como por seu atributo constituinte, de “ser origem produtora de tudo o que poderá ser reconhecido sob o nome de natureza”, esse segundo tipo de acaso (original ou constituinte) é próprio do pensamento trágico. Segundo Rosset, “O acaso original, acaso constituinte, por oposição a todas as formas de acaso acontecimentual, tais como *fors*, *casus* e *contingentia*” pertence efetivamente ao reino da tragédia. “É, com efeito, prossegue o filósofo francês, *acaso* e não *casus* que está em questão nos grandes acontecimentos terroristas<sup>628</sup>, nos Sofistas, em Lucrécio [...], em Montaigne, em Pascal, em Nietzsche”. Em sua análise das relações entre o acaso e o conceito de trágico, Rosset assinala ainda: “O que se exprime na tragédia, desde os gregos até hoje, não somente tem relação com o acaso: trata-se sempre do acaso em pessoa [...], sob formas e em níveis diferentes: perda, perdição, não-ser, desnaturalização, estado de morte são variações de um mesmo tema fundamental que se chama

---

<sup>626</sup> A partir do pressuposto de que, antes do homem, já havia um mundo, ou seja, “um campo de existência já constituído”, Jean- Jacques Rousseau (1712-1778) concebe a natureza a partir de uma idéia pré-histórica, ao postular que “antes da história dos homens, isto é, antes do pensamento, havia (e subsistem sempre a título parcial) condições de se pensar para quem, ulteriormente, fosse conduzido a pensar”. A partir da constituição do pensamento como uma intervenção humana na natureza, “a constituição da natureza significa que se manifestou uma capacidade de intervenção em alguma coisa que não era natureza, mas caos e acaso”. Isso leva a considerar a idéia de natureza tão intervencionista (tão pouco casual) quanto a da liberdade, como reconheceria Immanuel Kant (1724-1804), na sua *Crítica da faculdade de julgar* que, “para constituir a natureza por meio do acaso, são necessárias pelo menos tantas intervenções quanto para constituir a liberdade por meio da natureza” (ROSSET, C. Ibid, 1989, p.93).

<sup>627</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p.94- 95.

<sup>628</sup> Clément Rosset associa os “pensadores terroristas” (terrorismo filosófico) àqueles que assimilam o exercício do pensamento a atos destruidores e catastróficos com o propósito de desfazer, destruir e dissolver tudo aquilo que, de maneira geral, levou o ser humano a se munir intelectualmente a título de provisão e de remédio em caso de desgraça. Ele apresenta como um exemplo desse terrorismo filosófico o trabalho *Teatro e seu Duplo*, de Antonin Artaud (1896-1948), que simboliza o teatro a partir de um navio que “traz aos homens não a cura, mas a peste”. Vale também lembrar que a “filosofia terrorista” não é, em absoluto, comandada por uma visão pessimista do mundo.

indiferentemente acaso ou trágico, e que designa o caráter impensável – em última instância – do que existe, quaisquer que sejam a estrutura e a organização”<sup>629</sup>.

Ao abordar a questão da paranóia, Rosset afirma que "talvez não haja outra forma lógica além da *paranóia* e da *filosofia trágica*. Todo homem dito 'normal' se diferencia, aliás, do paranóico caracterizado, nisto que ele é um *composto* de paranóia e de instituição trágica: ora intérprete, ora afirmador do acaso". Numa tentativa de conceituar o trágico, recorre aos sofistas, bem como a Lucrécio, Montaigne, Pascal, Hume e Nietzsche para identificar no trágico a dissolução da idéia de natureza (detalhada anteriormente): "a natureza é o que não existe; a natureza é um não-ser; nada do que pôde ser concebido como natureza, participa da existência". Vincula, como já foi visto, o trágico com a idéia do *acaso original*, como substituta da idéia do natural, afirmando que "não há nada de 'natural' na natureza" e que, efetivamente, "não há natureza das coisas", ou seja, aos olhos da idéia do acaso, "nada diferencia o natural do artificial; ou antes, nada sendo natural, a noção de artificialidade perde toda a significação" Ao levantar a hipótese de que para o pensamento trágico "*não há filosofias não trágicas*"<sup>630</sup>, acrescenta:

“O que se exprime na tragédia, desde os gregos até hoje, não somente tem relação com o acaso, mas trata-se sempre do acaso em pessoa, sob formas e em níveis diferentes. Perda, perdição, não-ser, desnaturalização, estado de morte são variações de um mesmo tema fundamental que se chama indiferentemente acaso ou trágico, e que designa o caráter impensável do que existe. O trágico é isso que não se pensa (não há leis do trágico), mas também isso a partir do que todos os pensamentos são - a um certo nível - revogados. Ele designa assim, num certo sentido, a impossibilidade da filosofia”<sup>631</sup>.

Para Rosset há significativas diferenças entre o pensamento pessimista e o trágico, embora, à primeira vista, possam ser assemelhados. Rosset esclarece que o pessimismo – a forma mais elementar e radical de lógica do pior – envolve uma “visão de mundo” que conduz a uma afirmação do pior. Enquanto o pensador trágico “fala para dizer a *impossibilidade de ver*”, o pensador pessimista “fala *após ter visto*”. Com a palavra Rosset para melhor evidenciar os contrastes entre o pensamento pessimista e a visão do trágico:

“Não somente o pessimista não acede ao tema do acaso, como ainda a negação do acaso é chave mestra de todo pessimismo, assim como a

<sup>629</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p.95 e 121.

<sup>630</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p. 41; 101; 104.

<sup>631</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p. 121.

afirmação do acaso é aquela de todo o pensamento trágico. O mundo do pessimista está *constituído de uma vez por todas*; donde a grande palavra do pessimista: ‘Não se escapa’. O mundo trágico *não foi constituído*; donde a grande questão trágica: ‘Aí não se entrará jamais’. O ‘pior’ do qual fala a lógica pessimista não tem relações com o ‘pior’ da lógica trágica: o primeiro designa um dado de fato, o segundo a impossibilidade prévia de todo o dado (enquanto natureza constituída<sup>632</sup>). Ou ainda: o pior pessimista designa uma lógica do mundo, o pior trágico, uma lógica do pensamento (descobrimo-nos incapaz de pensar um mundo)”<sup>632</sup>.

Rosset visualiza dois tipos básicos de filosofia: a trágica e a pessimista. Dentre os filósofos por ele considerados pessimistas destacam-se Arthur Schopenhauer (1788-1860), Sören Kierkegaard (1813-1885) e Miguel de Unamuno (1864-1936). Como trágicos ele destaca Lucrécio (c. 98- 55? a.C.), Michel de Montaigne (1533-1592), Blaise Pascal (1623-1662), além de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Não existe uma unicidade na visão pessimista de mundo por parte dos primeiros. Schopenhauer, considerado como um ícone do pensamento pessimista, elegeu a vontade como a categoria primordial de seu pensamento: uma “vontade cega, ilusória, repetindo-se mecanicamente<sup>633</sup>”. A categoria da vontade, em Schopenhauer, é capaz de “fazer passar do caos do mundo do ordenamento; na medida em que constitui um acontecimento”. Ao contrário dos pensadores trágicos, para os quais não há lugar para ‘acontecimentos’, Schopenhauer concebe a vontade como “um tal *acontecimento* por cuja mediação encontrou-se um dado a pensar, o ato pelo qual um dado – o mundo – se *constituiu*. Ato isolado e único: após ele não haverá nunca mais acontecimentos no mundo, que não fará senão repetir-se cegamente de modo inerte”<sup>634</sup>.

Uma possível superação da filosofia pessimista pelo pensamento trágico é apontada por alguns autores. É o caso de Rosa Maria Dias que, na sua análise sobre a essência do pensamento trágico, contrapõe a filosofia pessimista de Arthur Schopenhauer (1788-1860) à filosofia trágica de Nietzsche, enfatizando que, enquanto para Schopenhauer a tragédia implica em renúncia e negação do querer viver, em Nietzsche, ao contrário, a tragédia representa, em sua essência, **a afirmação da vida**. Ela também observa que a tragédia – na perspectiva nietzschiana – nos convida ao “eterno prazer do existir”, na medida em que o herói

<sup>632</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p.14.

<sup>633</sup> “*The Hell is Repetition*” é a sentença de um enigmático forasteiro (que provoca pânico e morte numa pequena cidade da Nova Inglaterra/EUA, sob uma tempestade de neve), no filme *A Tempestade do Século* (*Storm of the Century*, 1999) sob a direção de Craig R. Baxley (1949-).

<sup>634</sup> ROSSET, C. Ibid, 1989, p.22.

trágico nos afirma, com sua angústia e desespero, “a vida eterna da vontade”. E acrescenta que, na tragédia grega, “a luta, a dor, a destruição dos fenômenos parecem necessários para nós, porque deixam entrever algo de mais profundo que transcende qualquer herói individual, o eterno vivente criador, eternamente lançado à existência. A **arte em favor da vida** (grifo nosso), eis a chave do pensamento de Nietzsche. A arte transfigura todo existente, mas só a tragédia exprime a crença na eternidade da vida”<sup>635</sup>.

Albin Lesky chega a outra visão, ao analisar possíveis vínculos entre o trágico e a visão pessimista do mundo existente em Schopenhauer. Considera que o filósofo alemão dividiu o trágico a partir de três vertentes: *o trágico condicionado pelo mal*; *o trágico condicionado por um destino cego*, e *o trágico condicionado por circunstâncias*. Nesta terceira modalidade – o trágico das circunstâncias – Schopenhauer encontrou a confirmação de sua visão pessimista do mundo, a partir do conflito entre dois ou mais contrários igualmente válidos, uma contradição trágica. Ao se valer de Nietzsche, Lesky comenta que “o aburguesamento do sentido de vida, a atrofia de nossa imaginação no racionalismo nos vedou o acesso a uma compreensão imediata e verdadeira do trágico” não sem logo a seguir acrescentar que “o fenômeno primordial do trágico é um fenômeno da Antiguidade clássica, e o debate todo teve aí seu ponto de partida”<sup>636</sup>.

Em Kierkegaard<sup>637</sup>, prevalece uma angústia vinculada a incertezas de ordem moral e religiosa e em Unamuno uma perturbadora experiência de solidão e agonia espiritual.

Dos quatro pensadores trágicos elegemos o mais recente por seus expressivos e originais estudos sobre a tragédia e o trágico: o filósofo e músico prussiano Friedrich

---

<sup>635</sup> Inspirada em Nietzsche, Rosa Maria Dias observa que “a profilaxia contra o pessimismo começou no período homérico” e sugere que “os gregos suplantaram o pessimismo habitando o domínio da fantasia”, na perspectiva da visão apolínea. Mas, acrescenta, foi “na arte dionisiaca, na tragédia grega em particular”, que ocorreu uma “função terapêutica” capaz de transformar “o horror e o absurdo em sublime e cômico”, a partir do sentimento de alegria, associado à “experiência estética dionisiaca”. (Cf. DIAS, R. M. *A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da tragédia*. p. 7 Disponível em < [http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3\\_dias\\_p.hatm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3_dias_p.hatm) > Acessado em 16 set. 2004.

<sup>636</sup> LESKY, A. Ibid, 2003, p.51.

<sup>637</sup> Em sua análise sobre a ruptura da tradição pelo pensamento moderno, Hannah Arendt faz o seguinte comentário: “Kierkegaard, Marx e Nietzsche situam-se no fim da tradição, exatamente antes de sobrevir a ruptura. O predecessor imediato deles foi Hegel. [...] As distorções destrutivas da tradição foram, todas elas, provocadas por homens que haviam tido a experiência de algo novo, que tentaram quase instantaneamente superar e resolver em algo velho. O salto de Kierkegaard da dúvida para a crença consistiu em uma inversão e distorção da relação tradicional entre razão e fé. Foi a resposta à moderna falta de fé, não apenas em Deus mas também na razão, inerente no *de omnibus dubitandum est* de Descartes, com sua subjacente desconfiança de que as coisas poderiam não ser como parecem e de que um espírito maligno poderia conscientemente e para sempre ocultar a verdade das faculdades humanas” (ARENDR, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997, p. 56).

Nietzsche. Apesar da marcante influência de Schopenhauer em algumas de suas concepções, Nietzsche é considerado verdadeiramente comprometido com o pensamento trágico a partir de seu primeiro livro, em 1872: *O Nascimento da Tragédia no Espírito da Música*.

Nesse livro, Nietzsche expõe expostas três idéias centrais relacionadas ao tema do trágico e da tragédia: a gênese da arte trágica a partir da conjunção do espírito apolíneo com o dionisiaco; o aniquilamento da arte trágica perpetrada pelo otimismo socrático corporificado em Eurípides, o terceiro dos grandes trágicos; um possível renascimento da concepção trágica do mundo em algumas manifestações culturais da modernidade, destacando, em especial, a música de Richard Wagner (1813-1883) <sup>638</sup>.

Dezesseis anos após sua publicação, Nietzsche lança um olhar "mais velho e cem vezes mais exigente" sobre sua primeira obra, tecendo uma série de considerações e críticas. Chega mesmo a afirmar ser "um livro impossível, mal escrito, pesado, frenético e confuso nas imagens" <sup>639</sup>, mas faz questão de ressaltar a atualidade e significância da essência do dionisiaco bem como da denúncia sobre a **dialética otimista de Sócrates** "o herói dialético do drama platônico" que, "quando constatou ser o único que confessava *nada saber*, enquanto, em sua perambulação crítica por Atenas, visitando os grandes estadistas, oradores, poetas e artistas, encontrava por toda parte a fantasia do saber" <sup>640</sup>.

Considera Sócrates (469-399 a.C.), por sua lógica racional-dialética e seu menosprezo ao misticismo, culpado pela morte da tragédia e da dissolução do espírito grego, como consequência. Ao interpretar a arte trágica como algo irracional, Sócrates considera que ela (a arte da tragédia) desvia o homem do caminho da verdade: uma verdade e uma vida encapsuladas e submissas a "valores superiores" como o Divino, o Verdadeiro, o Belo, o Bem.

Com Sócrates é inaugurada a **época da razão** e do homem teórico, opondo-se ao sentido místico inerente à tragédia. Já para Nietzsche, a tragédia grega constitui uma "chave" para entender o mundo e a existência, tendo o saber místico como um dos seus

---

<sup>638</sup> MACHADO, R. *Nietzsche e a polêmica sobre o Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

<sup>639</sup> NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 15-16.

<sup>640</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 13. Coleção Os Pensadores.

elementos fundamentais. Valendo-se de sua profunda ironia e argúcia, Nietzsche assim se pronuncia:

"O elemento *otimista* que, uma vez inoculado na tragédia, há de infeccionar pouco a pouco suas regiões dionisíacas e levá-las necessariamente à autodestruição - até o salto mortal do espetáculo burguês. Basta ter em mente as conseqüências das proposições socráticas: 'Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o feliz': nessas três fórmulas básicas do otimismo está contida a morte da tragédia. Pois agora o herói virtuoso tem de ser dialético, agora é preciso que haja entre virtude e saber, fé e moral, um vínculo necessário e visível, agora a justiça transcendental de Ésquilo se rebaixa ao princípio raso e insolente da 'justiça poética', com seu costumeiro *deus ex machina*." <sup>641</sup>.

Na seqüência dessa vertente “terrorista” de concepção do trágico, Nietzsche afirma, do alto de sua visão aristocrática, que "a democracia é a forma histórica da decadência do Estado" e que a filosofia derivada do socratismo deve ser vista "como instrumento da dissolução grega, reconhecido pela primeira vez como *típico décadent*. Racionalidade contra instinto. A '*racionalidade*' a todo preço como potência perigosa que solapa a vida!" <sup>642</sup>. Observa ainda que toda civilização é constituída por elementos predominantemente socráticos ou artísticos ou trágicos. E exemplifica com elementos históricos: a civilização Alexandrina como *socrática*, a civilização helênica como *artística* e a hindu (bramânica) como *trágica*.

Nietzsche vê a morte da tragédia como um suicídio, a partir do momento em que Eurípides, o último dos “grandes trágicos”, numa espécie de antevisão do otimismo socrático, sucumbiu à profanação do espetáculo trágico. Nas palavras de Nietzsche: “O espectador foi levado por Eurípides à cena” e, como o maestro do coro, “era incessantemente louvado: sim, as pessoas teriam se matado só para aprender dele mais ainda, se não se soubesse que os poetas trágicos estavam tão mortos quanto a tragédia. Com ela, o heleno havia renunciado [...] não só à crença em um passado ideal, como à crença em um futuro ideal. A frase do conhecido epitáfio, ‘*quando velho, leviano e excêntrico*’<sup>643</sup>, aplica-se outrossim à helenidade senil” <sup>644</sup>.

O pensamento socrático-platônico é interpretado por Hannah Arendt para estabelecer uma relação entre filosofia, tragédia e política, a partir da famosa alegoria da

<sup>641</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid, 1983, p. 13-14.

<sup>642</sup> NIETZSCHE, F. W. Ibid, 1983, p. 23, 24.

<sup>643</sup> De um epigrama do jovem Goethe, intitulado *Grabenschrift* (Epitáfio).

<sup>644</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.75.



caverna. Para Arendt, a parábola da caverna desdobra-se em três estágios, que ela chama de reviravoltas (*periagoge*). A primeira ocorre dentro da própria caverna onde seus “habitantes” (simbolizando os homens comuns) estão com as pernas e pescoços presos a grilhões, de tal forma que “só possam olhar o que está à frente” visualizando uma parede, na qual aparecem apenas sombras e imagens de objetos. A reviravolta se dá quando o futuro filósofo se liberta dos grilhões e observa um fogo artificial ao fundo da caverna a iluminar os objetos como eles realmente são. No entendimento de Arendt, “essa primeira periagoge é a do cientista, que, insatisfeito como o que as pessoas dizem sobre as coisas, ‘dá uma reviravolta para descobrir como elas são em si mesmas, independentemente das opiniões sustentadas pela multidão’”<sup>645</sup>.

A segunda reviravolta corresponde quando aquele “aventureiro solitário”, insatisfeito com o fogo da caverna, e na ânsia de descobrir a origem do fogo e como as coisas realmente são, sai da caverna para “uma paisagem sem coisas nem homens” na qual surgem as idéias, “as essências eternas das coisas perecíveis e dos homens mortais iluminadas pelo sol, a idéia das idéias”. Diz Arendt que neste momento de clímax da vida do filósofo, começa um momento trágico, Sua condição de mortalidade não permite que o “aventureiro solitário” permaneça naquele lugar iluminado pelo sol, mas deve retornar a seu lar terreno – a caverna – onde não conseguirá mais se conformar à “parede da ilusão”.

Na terceira e última reviravolta, o “aventureiro solitário” retorna à caverna e tenta, sem sucesso, explicar aos que lá permaneceram, o que vira lá fora. Seus pensamentos não mais se coadunam com o “senso comum” de seu lar terreno. Vejamos, nas palavras de Arendt, os impactos dessas reviravoltas e o momento trágico contidos na alegoria da caverna de Platão:

“Cada uma dessas reviravoltas resultou em perda de sentido e de orientação. Os olhos, acostumados às aparências obscurecidas na parede, são cegados pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos adaptados à luz mortífera do fogo artificial são agora cegados pela luz do sol. Mas o pior de tudo é a perda de orientação que sucede àqueles olhos que, já adaptados à luz brilhante sob o céu das idéias, agora têm de achar o caminho na escuridão da caverna. O motivo de os filósofos não saberem o que é bom para eles – e o modo como se alienam dos assuntos práticos dos homens – é captado nesta metáfora: eles já não conseguem enxergar na escuridão da caverna, perderam seu senso de orientação, aquilo que chamamos de senso comum”<sup>646</sup>.

<sup>645</sup> ARENDT, H. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008, p.73.

<sup>646</sup> ARENDT, H. Ibid, 2008, p.74.

Arendt estabelece um vínculo entre a alegoria da caverna e o “mudo espanto”. Lembra duas afirmações de Platão, omitidas na alegoria da caverna, mas presentes no *Teeteto* e na *Sétima Carta*. A primeira trata da diferença entre conhecimento (*episteme*) e opinião (*doxa*), quando Platão define a origem da filosofia: “pois espanto é do que o filósofo mais padece; pois não há outro começo da filosofia que não o espanto...”<sup>647</sup>. A segunda aborda os eternos tema e fim na filosofia: “é totalmente impossível falar sobre isto como sobre outras coisas que aprendemos; antes, de tanto estar junto com elas [...] uma luz se acende como que de uma faísca”<sup>648</sup>. O espanto (*thaumadzein*) para Platão é distinto da opinião e corresponde a algo que o homem padece ou que, por ser demasiado geral, não pode ser relatado em palavras. “A idéia de que esse mudo espanto é o início da filosofia se tornou um axioma tanto para Platão como para Aristóteles. É essa relação com uma experiência concreta e púnica que distinguia a escola socrática de todas as filosofias que a precederam”. Hannah Arendt afirma que tanto para Platão como para Aristóteles, “a verdade última está além das palavras. Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é *nous*, o espírito, cujo conteúdo não tem *logos*”<sup>649</sup>.

## 7.2. Visões contemporâneas

Para uma melhor compreensão de uma possível permanência do espírito trágico no mundo contemporâneo, apresentaremos a seguir, algumas visões acerca dos paradigmas, desafios, tensões e ambigüidades que o configuram, considerando o contexto comum aos povos e às nações, por conta do processo de universalização que teve origem ainda na civilização greco-romana.

Zygmunt Bauman, em seu livro *Modernidade Líquida*, apresenta uma versão peculiar de um novo estágio da contemporaneidade. Ele ressalta algo semelhante à “segunda modernidade”, concebida por Ulrich Beck (1944-), na qual surgem as “categorias e instituições zumbis, que estão mortas e ainda vivas”<sup>650</sup>. Em sua caracterização da *modernidade líquida*, Bauman vira ao avesso cinco elementos constitutivos da condição humana: a emancipação, a individualidade, o tempo/espço, o trabalho e a comunidade.

<sup>647</sup> Platão apud ARENDT, H. Ibidem, 2008, p. 76.

<sup>648</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>649</sup> ARENDT, H. op. cit, p. 77.

<sup>650</sup> BAUMAN, Z. *A modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 12.

A partir da imagem do "derretimento dos sólidos" (traço permanente da modernidade), Bauman destaca que enclaves sociais como a família, a classe e o bairro e outras configurações estão sendo submetidas a reavaliações - transavaliações, como diria Guerreiro Ramos - dentro de uma nova ordem e novos valores totalmente desplugados da primeira fase da Era Moderna. Ao enfatizar a "liquefação dos padrões, códigos e regras", Bauman procura demonstrar que a "modernidade fluida" vem provocando profundas alterações na condição humana. Chama a atenção para o fato de que "a sociedade que entra no século XXI não é menos 'moderna' do que a que entrou no século XX", mas trata-se de uma forma de modernidade diferente em dois aspectos: Primeiro destrói a antiga ilusão moderna segundo a qual existiria um *telos* alcançável, "um Estado de perfeição" a ser atingido num futuro onde o ser humano exerceria um completo domínio, de tal forma a "por fim a toda contingência, disputa, ambivalência e conseqüências imprevistas das iniciativas humanas". Em segundo lugar "o que costumava ser tarefa da razão humana, vista como propriedade coletiva da espécie humana, foi fragmentada (individualizado)". Nesse mundo fluido, o foco do discurso ético/político privilegia os indivíduos na perspectiva de sua subjetividade e da livre escolha de "seus próprios modelos de felicidade e de modo de vida adequado". Surge um novo significado da '*individualização*' (diferente de identidade), no contraponto da cidadania, onde "o público é colonizado pelo privado" e "a apresentação dos membros como indivíduos é a marca registrada da sociedade moderna"<sup>651</sup>. Para destacar o papel central do indivíduo no mundo da modernidade fluida, Bauman cita Alain Touraine (1925-) <sup>652</sup>:

Chegou o tempo de anunciar, como o fez recentemente Alain Touraine, 'o fim da definição do ser humano como um ser social, definido por seu lugar na sociedade, que determina seu comportamento e ações'. Em seu lugar, o princípio da combinação da 'definição estratégica da ação social que não é orientada por normas sociais, de sua especificidade cultural e psicológica' pode ser encontrado 'dentro do indivíduo, e não mais em instituições sociais ou em princípios universais' <sup>653</sup>.

Ou seja, num mundo globalizado e volátil, repleto de oportunidades, o indivíduo torna-se o centro das atenções (e das políticas), mas ... na esteira da síndrome da privação relativa, onde tudo é transitório e nada é duradouro, o indivíduo é, antes de tudo, rotulado como

---

<sup>651</sup> BAUMAN, Z. op. cit. p.37-46.

<sup>652</sup> Alain Touraine (1925-) sociólogo francês atuou, desde 1960 (inclusive como diretor) na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (Sorbonne). A ele é atribuída a idéia e a difusão do conceito da *Sociedade Pós-Industrial*, em 1969, com seu livro homônimo.

<sup>653</sup> BAUMAN, Z. op. cit. p.29.

consumidor, destinado a explorar um universo (mercado) pleno de possibilidades num clima de "incerteza perpétua e um desejo que provavelmente nunca será saciado" <sup>654</sup>.

Em sua caracterização da modernidade líquida como uma civilização do excesso, da superfluidade, do refugio (lixo) e de sua remoção, Bauman assim se expressa:

O humilhante e doloroso choque entre a presença individual na Terra [...] e a imperturbável solidez do mundo tem sido parte integrante da experiência humana desde os primórdios da história. Até a aurora da modernidade, a vida era um confronto diário entre a transitoriedade da primeira e a permanência da segunda [...]. Enquanto perdurou esse estado de coisas, a idéia de infinitude estava segura, capaz de conferir significado sobre a vida humana na Terra. Sua segurança começou a ser corroída quando os seres humanos se puseram a 'derreter tudo que é sólido' e a 'profanar tudo que é sagrado'. Essa segurança se esfacelou quando, na fase 'líquida' da era moderna, as vantagens no jogo de sobrevivência passaram do mundo 'lá fora' para a vida individual. Os objetos úteis e indispensáveis de hoje são, com pouquíssimas exceções, o refugio de amanhã. Nada é necessário de fato, nada é insubstituível. Tudo nasce com a marca da morte iminente, tudo deixa a linha de produção com um 'prazo de validade' afixado. <sup>655</sup>

Em seu recente livro *Europa, uma aventura inacabada*, Bauman retrata o atual modo de vida ocidental como uma nova ordem mundial que "em nome da eficiência, da flexibilidade e da marketização", resulta no mundo excluído do seleto clube das nações ditas 'desenvolvidas', em "insegurança, perda dos meios de subsistência, precariedade existencial, negação da dignidade e supressão das perspectivas de vida" <sup>656</sup>.

Na perspectiva do efeito borboleta onde, num planeta globalizado, "o destino de qualquer um, em qualquer lugar, determina o destino de todos os outros, e é por este determinado", vale ressaltar uma análise de Peter Pál Pelbart (1956-) sobre os efeitos da biopolítica no contexto do *mundo liquefeito*. Para Pelbart, o Império <sup>657</sup> "pluga o sonho e multidões à sua megamáquina planetária". Numa **era da biopolítica**, "consumimos mais do que bens, formas de

---

<sup>654</sup> BAUMAN, Z. op. cit. p. 75.

<sup>655</sup> BAUMAN, Z. *Vidas desperdiçadas*. Jorge Zahar, 2005, p.119-120.

<sup>656</sup> BAUMAN, Z. *Europa, uma aventura inacabada*. Jorge Zahar, 2006, p.29.

<sup>657</sup> O conceito de Império "caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras" com um poder sem limites, abrangendo "a totalidade do espaço" de todo o mundo civilizado. "Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana". O objeto do Império é "a vida social como um todo", apresentando-se como uma "forma paradigmática de *biopoder*" (HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 14 e 15).

vida. Através dos fluxos de imagem, de informação, de conhecimento e de serviços que acessamos constantemente, absorvemos maneiras de viver, sentidos de vida, consumimos toneladas de subjetividade”. Em sua veemente denúncia ao modo de vida induzido por esta megamáquina planetária de produção de subjetividade, Pelbart parece descobrir a principal vertente da estratégia do Império: “a promessa de uma vida, invejável, segura e feliz”! Ele coloca outra questão acerca do tema da subjetivação: “que possibilidades restam de criar laço, de tecer um território existencial e subjetivo na contramão da serialização e das territorializações propostas pela economia material e imaterial atual”? E complementa: “como reverter o jogo entre a valorização crescente dos ativos intangíveis tais como inteligência, criatividade, afetividade, e a manipulação crescente e violenta da esfera subjetiva”<sup>658</sup>?

Em sua abordagem sobre os impactos da modernidade na sociedade contemporânea, Ramos destaca efeitos perversos tais como “a insegurança psicológica, a degradação da qualidade de vida, a poluição, o desperdício dos limitados recursos do planeta”. Ele considera *a razão* como um dos conceitos fundamentais para ordenação da vida pessoal e social, mas, em sua vertente *funcional*<sup>659</sup> tem “escorado o esforço das populações do Ocidente para dominar a natureza e aumentar a própria capacidade de produção”, o que representa uma importante conquista para a humanidade. Mas, alerta Ramos, “há indícios de que semelhante sucesso está a ponto de se transformar numa *vitória de Pirro*”<sup>660</sup>!

Numa análise histórica sobre os impactos do paradigma vigente na moderna sociedade industrial ocidental nos últimos quatro séculos, Willis Harman (1918-1997) e John Hormann identificaram dois fatores de longo prazo que delinearam os contornos do mundo contemporâneo. O primeiro resulta do impacto total da tendência modernizadora, que se consagrou na civilização ocidental, com ênfase na idéia do ilimitado progresso material; e o segundo deriva da influência da sociedade patriarcal que elegeu a produção e o crescimento econômico como os eixos centrais de um novo paradigma que formatou a Era Industrial. Os autores identificam quatro temas persistentes nas raízes do funcionamento da modernidade (em sua fase industrial): O primeiro tema remete ao *método científico* que leva à busca do conhecimento a partir de uma visão predominantemente utilitária, onde seu objeto último é o

---

<sup>658</sup> PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.20.

<sup>659</sup> *Zweckrationalität* (ou racionalidade instrumental) que, para Max Weber, representava um novo significado atribuído à palavra *razão*, nos tempos modernos. Para Weber, a racionalidade instrumental (ou formal) produziu uma síndrome característica da sociedade industrial, qual seja um mundo de “especialistas sem espírito, de sensualistas sem coração” (WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p.182).

<sup>660</sup> RAMOS, A. G. Ibid 1981 p. 22-23.

*progresso tecnológico*; o segundo trata do *ilimitado progresso material* destacando o controle cada vez mais vasto do homem sobre a natureza; a *industrialização* da produção de bens e serviços superestimando a subdivisão do trabalho humano e sua substituição pelas máquinas é o terceiro; e a predominância dos *valores pragmáticos* movidos por interesses próprios do sistema de mercado, onde a atividade humana é avaliada em termos econômicos e o crescimento econômico a preocupação central da sociedade <sup>661</sup>.

Ao prosseguir em sua análise sobre os dilemas e desafios da moderna sociedade industrial, Harman e Hormann assinalam também quatro problemas de nível intermediário que, de forma sistêmica, vem comprometendo o bem-estar de toda a humanidade. O primeiro compreende a área *ambiental*, onde o sistema econômico mundial tende a criar escassez de ar, água, terra agricultável, florestas e outros recursos naturais. É a crise ecológica que, dentre outros óbices, está comprometendo, de forma irreversível, os "recursos globais comuns" como os oceanos, a atmosfera, a Antártida e o espaço exterior. O segundo abrange problemas vinculados à *miséria*, em que a fome, as endemias, os desníveis de renda e de nível de vida vem assumindo proporções alarmantes. O quarto trata de *poder* e da *tecnologia*, onde a sociedade contemporânea adquiriu uma capacidade tecnológica para fazer praticamente tudo o que desejarmos, mas não detém a capacidade para escolher com sabedoria aquilo que deve ser feito. O quarto problema de nível intermediário refere-se à crise de *significado* e de *valores* onde problemas como drogas, violência urbana, assaltos e desabrigados refletem um descompasso entre o desenvolvimento tecnológico e o cotidiano da maioria das nações. Não basta que as pessoas encontrem significado em sua vida se estão cercadas por um sistema que não reflete esses significados.

Além desses problemas de nível intermediário, os autores apontam quatro questões de nível profundo. A primeira envolve a *predominância das instituições econômicas e da racionalidade econômica*. "Enquanto a tradição dos iroqueses <sup>662</sup> era tomar decisões levando em conta o bem-estar das próximas sete gerações", as decisões da moderna sociedade industrial "são ditadas pelo balancete do próximo trimestre ou pelo modo como os eleitores vão considerar a situação da economia" <sup>663</sup>. *Nacionalismo e conceito de "segurança nacional"* é a segunda questão, na qual "o Estado Nacional se revelou pequeno demais para os problemas globais e

---

<sup>661</sup> HARMAN, W.; HORMANN, J. *O colapso do velho paradigma*. In: RAY, M.; RINZLER, A. *O novo paradigma nos negócios: estratégias emergentes para liderança e mudança organizacional*. São Paulo: Cultrix, 1993.

<sup>662</sup> Nação indígena que habitava a região dos Grandes Lagos, na fronteira dos Estados Unidos com o Canadá.

<sup>663</sup> HARMAN, W.; HORMANN, J. *Ibid*, 1993, p. 6.

grande demais para os problemas locais”. A partir da Segunda Guerra Mundial a idéia de segurança nacional é abalada pelo aparato bélico nuclear capaz de exterminar imensos contingentes populacionais e até mesmo, no limite, a vida no planeta. A terceira questão envolve o *governo de minorias*. Na sociedade do tipo industrial a política vem se tornando, cada vez mais, uma questão de competição entre grupos, visando ao seu próprio interesse. A quarta e última questão refere-se à predominância da *visão materialista da realidade*. O novo conhecimento derivado do espírito científico instaurado a partir do *Iluminismo* apresenta uma tendência de cifrar-se nas experiências exteriores e negligenciar o mundo da experiência interior. A racionalidade manipulativa e o materialismo aquisitivo tornam-se a marca distintiva das sociedades modernas industriais. Essa visão de mundo (materialista e imanente) leva àquilo que talvez seja o maior dos problemas de nível profundo: a alienação. Harman e Hormann tecem o seguinte comentário sobre o tema da alienação:

A predominância da visão de mundo materialista e o conseqüente debilitamento de valores e significados levaram àquilo que talvez seja o maior dos problemas de nível profundo: *a alienação*. Estamos alienados da natureza, da qual fazemos parte e dependemos totalmente. Em conseqüência disso, sujamos o nosso próprio ninho e ameaçamos os sistemas que alimentam a vida na Terra, necessários à nossa prosperidade e, em última análise, à nossa sobrevivência. Estamos alienados de nosso trabalho, pois ele, em muitos casos, tornou-se vazio de sentido. Estamos alienados uns dos outros, já que o senso de dedicação comum a objetivos transcendentais se enfraqueceu tanto. E, porque inteiramente confusos quanto ao nosso próprio ser, estamos alienados de nós mesmos <sup>664</sup>.

Esse leque de visões díspares e, ao mesmo tempo, convergentes, sobre a condição humana - em seus vieses de tensão, ambigüidade, responsabilidade e transcendência inerentes à tragédia, no período áureo da história da humanidade – parece golpear mortalmente o clima de certezas herdado do Iluminismo. Talvez seja por isso que a perspectiva trágica costuma ressurgir em épocas de crise e de renovação, como ocorre atualmente no mundo contemporâneo.

### 7.3. Trágicos modernos e contemporâneos.

É quase consensual a extraordinária contribuição da tragédia grega aos povos que receberam o legado clássico da Antiguidade grega. O filólogo alemão Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931), em sua renomada autoridade sobre a Grécia antiga afirma que “sem o

---

<sup>664</sup> Op. cit., p.8.

drama ático, não existiria de modo algum o drama, que nos é familiar, de todos os europeus, pouco importando se os gregos influíram nele direta ou indiretamente”<sup>665</sup>.

Concebida ao final do século VI a.C., no contexto da democracia e da *pólis* grega, numa época em que o império da razão ainda não havia se estabelecido e o mundo épico já não mais exercia a centralidade no mundo helênico, a tragédia, como reflexão do ser humano sobre os problemas mais profundos de sua existência, parece ter uma validade que ultrapassou as fronteiras do tempo, em sua versão cronológica.

Embora estudiosos da civilização helênica considerem que o período mais fecundo na produção da arte trágica tenha se limitado a um curto período de cerca de 80 anos – entre 472 a.C. (com *Os Persas*, de Ésquilo) a 404 a.C., dois anos após a morte de Eurípides e no ano seguinte à morte de Sófocles – a hipérbole de sua influência abrange desde a própria comédia (configurada a partir da tragédia euripidiana), até a tragédia helenística, através de Sêneca, estendendo-se às literaturas francesa, inglesa e alemã dos 25 séculos subseqüentes.

A característica de perenidade da tragédia<sup>666</sup> e do pensamento trágico foi testada em inúmeros contextos históricos, da Antiguidade ao mundo contemporâneo. Antes mesmo do final do século V a.C., com o desaparecimento da democracia em Atenas (e com ela a pluralidade inerente à política), a tragédia sofre seu primeiro revés. O pensamento socrático-platônico passa a oferecer “a chave para o segredo do mundo” e a racionalidade passou a atuar “como potência que solapa a vida”<sup>667</sup>, sob a inspiração de um espírito otimista que se crê sem limites, considerado por Nietzsche como “o germe de aniquilamento de nossa sociedade”<sup>668</sup>.

Por considerar a arte trágica como algo irracional, capaz de “desviar o homem do caminho da verdade”, o pensamento socrático-platônico (notadamente em sua versão moderna) é denunciado por Nietzsche em seu texto *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* (1873):

<sup>665</sup> Wilamovitz, apud LESKY, A. *A tragédia grega*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.280.

<sup>666</sup> Selvino Assmann observa que um dos elementos que perenizaram a experiência trágica foi sua forma de saber “para além da particularidade da vida grega, sob um ponto de vista universal, como o fará também a filosofia”. No entanto, considera que existem profundas diferenças entre as duas - tragédia e filosofia. A própria concepção do ser humano é vista de maneira díspare: “para a tragédia, o homem é um enigma, para a filosofia, o homem é uma determinada essência, ou natureza” (Cf. ASSMANN, S. J. DUTRA, D. J. V. *Filosofia Política I*. Florianópolis: UFSC/EAD/FILOSOFIA, 2008, p. 24).

<sup>667</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 24. Coleção Os Pensadores.

<sup>668</sup> NIETZSCHE, F. W. op. cit. p. 18.



Todo filosofar moderno está política e policialmente limitado à aparência erudita, por governos, igrejas, academias, costumes, modas, covardias dos homens: ele permanece no suspiro [...] A filosofia não tem direitos: por isso o homem moderno teria que repudiá-la e bani-la, talvez com palavras semelhantes às com que Platão expulsou os poetas trágicos de seu Estado. Sem dúvida, restaria a ela uma réplica, como também restou àqueles poetas trágicos uma réplica contra Platão <sup>669</sup>.

Mais adiante, no período helenístico, os romanos são acusados de não conseguirem reavivar a tradição do pensamento trágico. Em suas adaptações das tragédias gregas não conseguiram revelar o âmago do sentimento trágico e, por isso, tenderam mais ao melodrama. Segundo Domenico De Masi (1938-) as tragédias do romano Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), adepto do estoicismo, “ensinaram gerações inteiras a adoçar com os sentimentos as adversidades da vida”<sup>670</sup>.

A permanência do trágico como experiência de vida, e do espírito da tragédia na arte, vem oscilando, de forma hiperbólica, através dos tempos. Há momentos de pico da tragédia, como no início do Renascimento <sup>671</sup>, nos séculos XVI e XVII - quando despontaram Shakespeare (1564-1616), Calderón (1600-1681), Corneille (1606-1684) e Racine (1639-1699) - alternando com períodos em que se manteve opaca e obscura, como no Iluminismo, ao final do século XVII e por todo o século XVIII. Na opinião de George Steiner, até a época de Ibsen (1828-1906), Strindberg (1849-1912) e Tchékhov (1860-1904), o espírito da tragédia é modelado pela herança dividida do passado clássico e elisabetano. O norueguês Henrik Johan Ibsen, observa Steiner, “veio a ser o primeiro para quem os ideais realizados da forma trágica, não derivaram nem do exemplo da Antiguidade, nem de Shakespeare” <sup>672</sup>.

Jean-Pierre Vernant concorda em atribuir à criação artística de Shakespeare, Corneille, Racine e de algumas obras contemporâneas a outorga verdadeiras tragédias pelo fato de, apesar dos deslocamentos e mudanças de perspectiva ligadas ao contexto histórico, “elas enraízam na tradição do teatro antigo, onde encontram, já traçado, o quadro humano e estético próprio do tipo de dramaturgia que instaurou a consciência trágica, dando-lhe plena forma expressiva” <sup>673</sup>.

<sup>669</sup> NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: \_\_\_\_\_. **Obras incompletas: seleção de textos de Gerard Lebrun**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.31-42. Coleção Os Pensadores.

<sup>670</sup> DE MASI, D. *Criatividade e grupos criativos*. Rio de Janeiro: Sextante, 2003. p. 179.

<sup>671</sup> Visto no item 7.2 do Capítulo I: A tragédia no contexto da Renascença e do Romantismo.

<sup>672</sup> STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p.20.

<sup>673</sup> VERNANT, J. P. *O sujeito trágico: historicidade e transitoriedade*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 215.

Embora considere a visão romântica da vida como não-trágica, Steiner admite que o movimento romântico, sob a inspiração dos grandes trágicos, representou uma tentativa de superar a grandiloquência derivada do período iluminista. Nesse período - no romantismo que procurava restaurar as honras anteriores da tragédia - despontam nomes como Goethe (1749-1832), Schiller (1758-1805), Hegel (1770-1831), Hölderlin (1770-1843), Schelling (1775-1854), Kleist (1777-1811), Byron (1788-1824); e uma geração posterior com Büchner (1813-1837), Wagner <sup>674</sup> (1813-1883), Dostoiévski (1821-1881), Tolstoi (1828-1910), Gorki (1868-1936), Synge (1871-1909), dentre tantos outros, voltados à interpretação moderna do trágico. A própria matriz do pensamento dialético, segundo Peter Szondi, deriva da tragédia.

Um exemplo relevante do resgate do espírito trágico no século XIX é oferecido pela genialidade de Richard Wagner. Esse polêmico compositor, maestro, músico e poeta alemão representa, para Steiner, bem como para Nietzsche até o rompimento com o compositor de *Tannhäuser* – uma referência moderna para resgatar, numa certa medida, o drama grego e, em menor grau, o elisabetano. Wagner sabia que “a imagem do mundo orgânico da tragédia sofocliana e shakespeariana não poderia ser revivida mesmo por hipnose musical”. Foi então que o autor de *Parsifal* se determinou a construir uma nova mitologia dotada de uma monumental coerência e beleza musical. Arrastado por uma estética fascinante, o ouvinte de Wagner – a exemplo do expectador dos dramas trágicos de Atenas, nascidos da música e das danças dionisiacas – se via inebriado por uma “experiência sensual direta das crenças místicas encarnadas na lenda, com a música a reconstruir as pontes entre o intelecto e a fê dilacerada pela veemência superficial do racionalismo pós-newtoniano.

Na virada para o século XX, principalmente a partir da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), quando a crença suprema no poder da razão e no próprio homem foi seriamente abalada, começaram a renascer condições propícias ao pensamento trágico. Maurice Blanchot (1907-2003), refletindo o espírito de sua época, apresenta, num texto intitulado *La pensée tragique* (1969), uma diferença entre o trágico e o mundano:

“O homem do mundo vive nas nuances, nos graus, claro-escuro, o encantamento confuso ou a mediocridade indecisa: o meio (*milieu*). O homem trágico vive na tensão extrema entre os contrários, eleva-se

---

<sup>674</sup> **Richard Wagner** representa para Steiner - bem como para Nietzsche até o rompimento com o compositor alemão – uma referência moderna para resgatar, numa certa medida, o drama grego e, em menor grau, o elisabetano. No entanto, Wagner sabia que “a imagem do mundo orgânico da tragédia sofocliana e shakespeariana não poderia ser revivida mesmo por hipnose musical. Desse modo ele se determinou a construir uma nova mitologia.

do sim e não confusamente misturados ao sim e não claros e claramente mantidos na sua oposição”<sup>675</sup>.

O homem trágico de Blanchot, diz Virginia Figueiredo, “é ciclotímico: passando de um extremo a outro, ele experimenta os limites, ao contrário do homem mundano, para quem os limites são abstrações”<sup>676</sup>.

A tragédia *Édipo Rei* é um bom exemplo dos vínculos entre o trágico e o mundano, além de se destacar, na opinião de Vernant, como um modo do passado se perpetuar na linha do tempo, “pois se trata de um passado que continua levantando uma questão”<sup>677</sup>. O drama de Édipo, com suas tensões e reviravoltas, se mantém atual ao despertar terror e piedade. As desventuras de Édipo chegam a fornecer ingredientes para sentimentos masoquistas, segundo alguns autores. Dentre eles, Antônio Zuin, ao afirmar que “compadecemos-nos com Édipo porque seu drama é também o nosso drama, seu sofrimento é também o nosso”<sup>678</sup>. Recorre ao *Mal Estar na Civilização*, de Sigmund Freud, para lembrar que a infelicidade é o preço que se paga pela afirmação da consciência moral. Sobre este tema, vale lembrar a afirmação de Nietzsche, sobre a relação dos antigos gregos para com a dor e a beleza, ao revisar<sup>679</sup> o significado do dionisíaco na origem da tragédia:

“Uma questão fundamental é a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade – esta relação permaneceu igual ou se inverteu? -, aquela questão de se realmente o seu cada vez mais forte *anseio de beleza*, de festas, de divertimentos, de novos cultos brotou da carência, da privação, da melancolia, da dor. [...] E se os gregos tivessem, precisamente em meio à riqueza de sua juventude, a vontade *para* o trágico e fossem pessimistas? Se fosse justamente a loucura, para empregar uma palavra de Platão, que tivesse trazido as maiores bênçãos sobre a Hélade? E se, por outro lado e ao contrário, os gregos, precisamente nos tempos de sua dissolução e fraqueza, tivessem se tornado mais otimistas, mais superficiais, mais teatrais, bem como mais

<sup>675</sup> Maurice Blanchot, apud FIGUEIREDO, V. A permanência do trágico. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p.61.

<sup>676</sup> FIGUEIREDO, V. op. cit. p. 61.

<sup>677</sup> VERNANT, J. P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999, p. 363.

<sup>678</sup> ZUIN, A. A. S. *A indústria cultural e a humilhação do trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 26.

<sup>679</sup> Dezesesseis anos após publicar seu primeiro livro *O Nascimento da Tragédia* (1872), Nietzsche empreendeu uma severa revisão em muitos dos conceitos e idéias ali expressos. Essa revisão, segundo suas próprias palavras seguiu “um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se – *ver a ciência com a ótica do artista, mas a arte, com a da vida ...*” (Cf. NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 15).

ansiosos por lógica e logicização, isto é, ao mesmo tempo mais ‘serenojoviais’ e ‘mais científicos’? Como? Poderia porventura, a despeito de todas as ‘idéias modernas’ e preconceitos do gosto democrático, a vitória do *otimismo*, a *racionalidade* predominante desde então, o *utilitarismo* prático e teórico, tal como a própria democracia, de que são contemporâneos – ser um sistema de força declinante, da velhice abeirante, da fadiga fisiológica? E precisamente não – o pessimismo? Foi Epicuro um otimista – precisamente enquanto *sofredor*? – Vê-se que é todo um feixe de difíceis questões que esse livro carregou – acrescentemos ainda a sua questão mais difícil! O que significa, vista sob a *ótica da vida* – a moral?...”<sup>680</sup>

A dramaturgia moderna e contemporânea continua a se inspirar no teatro grego. Os dramaturgos contemporâneos valem-se de fábulas antigas – Orfeu, Agamêmnon ou Édipo – lidas à luz da psicanálise e da antropologia, procurando “acrescentar vinho novo às antigas garrafas roubadas” onde a vindima provém de Sigmund Freud (1856-1939) e de James George Frazer (1854-1941), segundo a visão de George Steiner. Em suas palavras:

“Cada registro do teatro trágico contemporâneo se lê como uma cartilha de mitos gregos: *Antígona*, *Medéia*, *Electra*, *Édipo e a Esfinge*, *Orfeu*, *Édipo Rei*, *Electra Enlutada*, *A Guerra de Tróia não Acontecerá*. Frequentemente novos títulos meramente disfarçam o tema antigo: *A Máquina Infernal*<sup>681</sup> é uma versão da catástrofe de Édipo; *A Reunião em Família*, de Eliot, e *As Moscas*, de Sartre, são variações da Oréstia. A dramaturgia moderna frequentemente traduz o texto grego: Claudel transformou *The Libation Bearers* (As Portadoras de Libações) para seu próprio estilo solto e suntuoso; Yeats e Ezra Pound traduziram Sófocles para seu próprio idioma distinto. A *Medéia* de Robinson Jeffers e a *Electra* de Hofmannsthal estão a meio caminho da tradução direta e a reinvenção. Como Cocteau, Gide usa a fábula clássica como paródia ou crítica (*Ajax*, *Filoctetes*). Pode-se continuar enumerando; isso inclui toda figura maior do drama poético moderno, com a impressionante exceção de Brecht”<sup>682</sup>.

No entanto, na tentativa de conferir uma nova roupagem à tragédia, o drama moderno, tende a destruir o seu significado. Steiner adverte que “o antigo não é uma luva na qual o moderno pode deslizar quando quer” além de que, em virtude da profunda alteração do contexto histórico e cultural, “os mitos antigos surgem no teatro moderno ou como um travesti

<sup>680</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 17 e 18.

<sup>681</sup> Drama do cineasta, ator, escultor, poeta e dramaturgo francês Jean Cocteau (1889-1963), publicado em 1934.

<sup>682</sup> STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. 184.

ou como uma charada de antiquário”. Para Steiner, uma das poucas exceções é a *Antígona*, de Jean Anouilh, ao se mostrar capaz de “ajustar o antigo ao moderno, iluminando ambos”<sup>683</sup>.

A categoria de exceção que Steiner confere ao dramaturgo e poeta alemão Bertolt Brecht (1898-1956) prende-se ao fato de que, apesar de sua crença no “processo dialético da história e na consumação inevitável do ideal comunista”<sup>684</sup>, ele fez de *Mãe Coragem e seus Filhos* (1938/1941) uma autêntica tragédia dos nossos tempos. Para Steiner, Brecht “encontra-se a meio caminho do mundo de Édipo e o de Marx”<sup>685</sup>. Outro caso ainda mais intrigante é o do dramaturgo, escritor e ganhador do Nobel de Literatura (1969), o irlandês Samuel Beckett (1906-1989). Diz Steiner que “ele obteve, de sua associação pessoal com a literatura irlandesa, uma nota distinta de tristeza cômica.” Destaca a excelência de *Esperando Godot* (1948/1952), por sua capacidade em proclamar “com vivacidade dolorosa, a enfermidade de nossa condição moral: a incapacidade de fala ou gesto de conter o abismo e horror dos tempos”<sup>686</sup>.

As incertezas, a desesperança, os conflitos e o declínio da onipotência humana que marcam o mundo contemporâneo parecem constituir, como já foi comentado, um *background* propício ao ressurgimento do **trágico como condição do humano**. Em que pese a descrença de George Steiner, para quem “a perseguição moderna da tragédia ficou arruinada pelo grande fracasso do vigor”; sua visão dos os poetas trágicos contemporâneos como “assaltantes de túmulos e conjuradores de fantasmas sem a antiga glória”; da tentativa frustrada e irrelevante dos “ídolos destronados depois da bancarrota do drama romântico se encaminharem novamente para a praça do mercado”; e da constatação de que as tragédias em verso produzidas pelos poetas europeus e americanos dos nossos tempos não passarem de meros “exercícios de arqueologia e tentativas de soprar fogo em cinza fria”<sup>687</sup>. Apesar de tudo, o autor desta tese prefere ficar ao lado daqueles que ainda acreditam que a cosmovisão trágica, o sentimento trágico, ainda se faça presente na condição humana contemporânea.

---

<sup>683</sup> STEINER, Ibid. p. 186 e 187.

<sup>684</sup> Brecht incorporou uma versão do drama trágico, na perspectiva de uma estética marxista, criticada por George Steiner em seu livro *A Morte da Tragédia*. Steiner observa que num Estado comunista, “a tragédia não é unicamente arte ruim; é traição calculada para subverter a moral das linhas de frente”. Daí porque os censores soviéticos do tempo de Stálin banir os Demônios de Dostoiévski, por considerar uma “parábola da ruína definitiva da utopia socialista” (Cf. STEINER, op. cit. p. 193).

<sup>685</sup> STEINER, G. Ibid. p. 196.

<sup>686</sup> STEINER, G. Ibid. p. 197.

<sup>687</sup> STEINER, G. op. cit. P.173 e 174.

Questionamentos tais como - “por que estamos irremediavelmente condenados a lutar entre dois pólos inconciliáveis, entre a liberdade e a necessidade, entre a verdade e o erro, entre o bem e o mal, entre o tudo e o nada, entre o desejo de infinito e a dolorosa constatação de contingência, entre vida e morte, entre Deus e o Diabo?” - leva-nos a acreditar que o pensamento trágico, com suas tensões e ambigüidades, ainda se faça presente. O trágico dentro da perspectiva daquele que luta para enfrentar o destino, as incertezas e adversidades da vida – e a própria morte – mesmo percebendo sua impotência.

#### 7.4. O mito sem complexo.

Como já comentamos em *Édipo como protótipo do trágico* (Item 4.2 deste Capítulo), o *mito de Édipo* ensejou, cerca de dois milênios e meio após, um *insight* de Sigmund Freud, adotado por vários psicanalistas (seus discípulos) para a compreensão de uma possível atração (incestuosa) do filho homem, em relação à sua genitora: o *Complexo de Édipo*. Encenada por volta de 420 a.C. a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles (*ΟΙΔΙΠΟΥΣ ΤΥΡΑΝΝΟΣ* em grego e *Oidípous Týrannos* em transliteração) inspirou Freud a publicar <sup>688</sup>, ao final de 1899, uma obra considerada o marco zero da psicanálise: *Die Traumdeutung (A Interpretação dos Sonhos)*.

O que levaria uma tragédia pertencente à cultura ateniense do século V a.C., inspirada num antigo mito tebano, levar Freud a conceber, ao final do século XIX, seu famoso e propalado *Complexo de Édipo*? Na interpretação de Freud, o destino de Édipo é, de certa forma, atrelado ao nosso próprio destino, na medida em que ele, ao matar seu pai e esposar sua mãe, realiza – na perspectiva psicanalítica – o desejo de nossa infância que nos esforçamos para esquecer. Essa vinculação entre o mito e a teoria freudiana, foi articulada a partir do universo onírico (sonhos) e de casos clínicos de espectadores de seu tempo (final do século XIX). As palavras do próprio Freud confirmam o vínculo entre o mito trágico e o complexo em sua acepção contemporânea:

“Há, sem dúvida, uma voz interior que nos impele a reconhecer o poder arrebatador do destino de Édipo [...] É que a lenda do rei tebano encerra alguma coisa que fere em todo homem uma essência natural e íntima. Se o destino de Édipo nos comove, é porque teria podido ser o nosso e porque o oráculo colocou igual maldição suspensa sobre as nossas cabeças antes de nascermos. Quiçá estivesse reservado a nós todos dirigirmos para nossa mãe o nosso primeiro impulso sexual e para nosso pai o primeiro sentimento de ódio e o primeiro desejo de destruição. Nossos sonhos dão testemunho disso. O rei Édipo, que

<sup>688</sup> Freud escreveu *A Interpretação dos Sonhos (Die Traumdeutung)*, entre 1898 e 1899. Sua publicação ocorreu em 4 de novembro de 1899, embora, por decisão do editor, ficou datada como de 1900.

matou o pai e esposou a mãe, não é senão a realização de nossos desejos infantis <sup>689</sup>.

Numa análise crítica desta (polêmica) questão, o helenista Jean-Pierre Vernant questiona a hipótese freudiana contrapondo o contexto histórico e os propósitos do teatro grego. Diz Vernant: “A matéria da tragédia não é mais então o sonho, posto como uma realidade humana estranha à história, mas o pensamento social próprio da cidade no século V, com as tensões, as contradições [...] os antigos valores tradicionais: estes mesmos que a lenda heróica exaltava, donde a tragédia toma seus temas e suas personagens [...] para discuti-los publicamente, em nome de um ideal cívico, diante de uma espécie de assembléia ou de tribunal populares que é o teatro grego” <sup>690</sup>.

O gênero trágico surge, como já vimos, num momento histórico precisamente localizado no espaço e no tempo. Ele surge na Grécia, ao final do século VI, num contexto completamente diferente da história psicológica da civilização ocidental. Tomando a categoria da vontade como referência, na época das tragédias gregas o ser humano não era o senhor absoluto de suas ações. As ações humanas estavam estreitamente atreladas a um mundo transcendente – divindades, Moira (destino) – com todos os complexos desdobramentos do efeito trágico: terror, piedade, catarse, ambigüidade, bifurcação, enigma, conflito, tensão, dor, sofrimento, aliança, hostilidade, peripécia, reconhecimento... Ou seja, conforme Vernant, “o domínio próprio da tragédia situa-se nessa zona fronteira, onde os seres humanos vêm articular-se com as potências divinas [...] inserindo-se numa ordem que ultrapassa o homem e lhe escapa”.

A tragédia implica, necessariamente, em dois planos: o sagrado e o humano. Não é possível desviar seu sentido para a dimensão psicológica e, ainda segundo Vernant, o teatro dos helenistas não corresponde à interpretação freudiana de Édipo Rei. As ligações e oposições das diversas obras trágicas não podem ser minimizadas na análise e interpretação de seus elementos e efeitos. Vejamos, com Vernant, possíveis desencontros entre a interpretação psicanalítica e os significados autênticos do gênero trágico:

“É respeitando, nas suas ligações e nas suas oposições todos estes planos da tragédia, que é preciso abordar a análise de cada obra trágica. Se, ao contrário, procedermos como Freud por simplificação e

<sup>689</sup> FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Tomo I, v. 2. Rio de Janeiro: Delta, 1958, p. 343. Tradução Odilon Gallotti.

<sup>690</sup> VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 55.

redução sucessivas de toda a mitologia grega a um esquema legendário particular, de toda a produção trágica a uma única peça, dessa peça a um elemento singular da fabulação, desse elemento ao sonho, podermos fazer uma brincadeira, substituindo, por exemplo, o *Édipo Rei* de Sófocles pelo *Agamêmnon* de Ésquilo e sustentar que o efeito trágico provém do seguinte: uma vez que uma mulher, em sonho, assassina seu marido, é a angústia de sua própria culpabilidade que, no horror pelo crime de Clitemnestra, desperta e a submerge”<sup>691</sup>.

A própria história de Édipo, de acordo com a trama urdida por Sófocles, deixa bem clara seu absoluto desconhecimento das origens. Ele se vê como filho dos soberanos de Corinto e ignora toda e qualquer ligação com Laio e Jocasta, seus verdadeiros pais na corte real de Tebas. Daí não é possível falsificar o sentido do drama através de interpretações psicanalíticas – imputando um possível desejo sexual do filho (Édipo) pela mãe (Jocasta), deixando claro, na análise de Vernant, que “o herói do Édipo Rei não tem o menor complexo de Édipo”. E complementa, contrariando Freud em sua *Interpretação dos Sonhos*: “Para os gregos [...] o sonho de união com a mãe – isto é, com a terra que tudo engendra, aonde tudo retorna – significa ora a morte, ora a tomada de posse do solo, a conquista do poder. Não há, nesse simbolismo, traço de angústia, nem de culpabilidade propriamente edipianas. Não é, portanto, o sonho, posto como realidade a-histórica, que pode conter e revelar o sentido das obras de cultura”. E recomenda aos psicanalistas que se tornem mais historiadores e que pesquisem “através das diversas *Interpretações dos Sonhos* que se sucederam no Ocidente, as constâncias e as transformações eventuais da Simbologia dos sonhos”<sup>692</sup>.

Numa segunda abordagem do confronto Mito e Complexo de Édipo, Junito de Souza Brandão segue os rastros do antropólogo suíço Johann Bachofen e do psicanalista alemão Erich Fromm (1900-1980)<sup>693</sup> para também contrapor os postulados de Sigmund Freud.

A hostilidade e o antagonismo existente entre pai (Laio) e filho (Édipo) no teatro de Sófocles devem ser compreendidos como “uma investida da derrotada ordem matriarcal contra a vitoriosa sociedade patriarcal”. Alguns elementos da trilogia edipiana são indicadores dessa linha de pensamento. É o caso de personagens e locais vinculados às deusas-mães ctonianas<sup>694</sup> tais como o santuário de Deméter (na cidade beócia de Eteono); o templo de Deméter e o

<sup>691</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p.58.

<sup>692</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p.71.

<sup>693</sup> A obra de Fromm usado por Brandão para sustentar essa linha de argumentação foi *The Forgotten Language: the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (1951).

<sup>694</sup> Essas deusas estão associadas à mãe protetora; a terra nutridora, acolhedora e acalentadora, à caverna protetora, à vegetação circundante, à vaca e ao rebanho supridor de leite, carnes e lã. Ao ser rejeitado pelo pai, Édipo foi colocado (pelo servo) no *monte* Citerão e desaparece nos *bosques* sagrados das Eumênides.



bosque sagrado da Erínias/Eumênides em Colono (onde Édipo irá falecer); a caverna aonde Antígona foi lançada viva; a figura da Esfinge em *Édipo Rei*; além do próprio texto das três tragédias: *Antígona*, *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*.

O primeiro registro do conflito entre pai e filho, ocorre no episódio do assassinato de Laio, na peça *Édipo Rei*, anteriormente descrito. O segundo tem lugar no enredo de *Antígona*. Após o banimento de Édipo (como parricida e incestuoso), Creonte, irmão de Jocasta, passou a ocupar o trono de Tebas, na minoridade de Etéocles e Polínice, irmãos de Antígona e filhos de Édipo. Numa disputa posterior pela coroa de Tebas, os irmãos Etéocles e Polínice matam-se e Antígona, na tentativa (infrutífera) de sepultar seu irmão Polínice, entre em rota de colisão com o tio Creonte. Seu primo e noivo Hêmon (filho único de Creonte) vem ao seu auxílio dando origem ao conflito pai-filho, um dos temas centrais da tragédia *Antígona*, de Sófocles. Creonte – simbolizando o princípio autoritário do patriarcado (em nível de Estado e de família) – é confrontado pelo filho Hêmon que, ao fracassar na tentativa de matar seu pai, mata-se sobre o cadáver de sua noiva Antígona.

Uma nova cena, envolvendo elementos do patriarcado, encontra-se em *Édipo em Colono*. Já exilado em Colono, Édipo recebe a visita de seu filho Polínice, após ver frustrada sua tentativa de assumir o reinado de Tebas, em rodízio com seu irmão Etéocles. Ao pedir perdão ao pai, pelas injúrias anteriormente cometidas, Édipo revela-se implacável, apesar dos apelos de Polínice e das súplicas de Antígona. Eis as palavras de Édipo ao negar o perdão ao seu filho:

“Ó malvado, quando eras senhor do cetro e do trono, que pertencem agora, em Tebas, a teu irmão, desterraste o teu próprio pai, obrigando-o a cobrir-se de tais vestes, cuja vista te faz presentemente chorar, agora que te encontras nos mesmos trabalhos que eu. Mas nada me aproveitam tuas lágrimas: o que me importa é suportar a desgraça, lembrado, enquanto viver, de que foste o meu assassino. Sim, foste tu quem me lançou nestes trabalhos; tu quem me expulsou da pátria; por tua causa ando errante, a mendigar o sustento quotidiano. [...] Tu vai-te, maldito, de quem não sou pai! Recebe, malvado dos malvados, estas maldições que eu impreco contra ti; nunca possas conquistar com a lança a terra pátria, nem regressar jamais às planícies de Argos, antes morras às mãos de teu irmão e mates aquele por quem foste banido! E, pronunciando estas maldições, eu invoco também a paterna e horrível escuridão do Tártaro, para que te arrebate daqui; invoco estas deusas juntamente com Ares, o qual vos insuflou esse ódio figadal. Ouvistes as minhas maldições. Agora parte e anuncia a todos os descendentes de Cadmo, bem como aos teus fiéis aliados, que tais são as dádivas que Édipo legou a seus filhos”<sup>695</sup>.

<sup>695</sup> SÓFOCLES, Ibid, 2005, p. 96-97.

Nas três peças de Sófocles encontram-se, portanto, claras evidências da hostilidade entre pai e filho. No entanto, o problema do incesto não existe entre os filhos de Édipo e Jocasta, nem entre Hêmon e sua mãe Eurídice. Em *Antígona*, a revolta de Hêmon contra seu pai Creonte, ocorre por conta da autoridade e intransigência de Creonte, revelando o tradicional litígio entre os sistemas patriarcal e matriarcal. Édipo, Hêmon e *Antígona*, representam o matriarcado enquanto Laio e Creonte, o patriarcado. Brandão argumenta que, nessas três peças, “o mito de Édipo deve ser julgado como um símbolo, não do amor incestuoso entre mãe e filho, mas de rebelião do filho contra a autoridade paterna na família patriarcal. [...] Não há no mito qualquer indicação de ter sido Édipo atraído ou ter-se apaixonado por Jocasta”<sup>696</sup>. Até porque o casamento de Édipo com Jocasta (sua mãe) veio como um dos prêmios por sua decodificação do enigma da Esfinge e o conseqüente fim da peste que se abatia contra Tebas.

Outro ponto antinômico entre Freud, Bachofen e Fromm, é a interpretação da Esfinge e seu enigma. Para Freud, o enigma proposto pela Esfinge remete à curiosidade infantil pelo sexo, ao indagar, por exemplo – *de onde vem a criança?* Erich Fromm (1900-1980) considera que, qualquer criança esperta de doze anos poderia decifrar o enigma proposto pela Esfinge, além de valorizar, no conteúdo dos sonhos, muito mais o elemento (aparentemente) secundário do que o que aparece em destaque. Ou seja, dentre desse princípio, o elemento mais importante não seria a formulação manifesta no mito, mas a resposta: - *o próprio homem!* Brandão esclarece melhor essa interpretação: “O enigma serve tão somente de véu ao sentido latente da questão, a *importância do homem*. Essa ênfase dada à importância do homem (homem aqui no sentido universal) faz parte intrínseca do mundo matriarcal. Sófocles, em *Antígona*, fez desse princípio o centro de oposição da heroína a seu tio Creonte. [...] O que interessa a *Antígona* é o próprio homem, o amor, a lei natural, ‘ágraphos nomos’, a lei não escrita”<sup>697</sup>.

O próximo item abordará algumas interfaces entre a tragédia e a política, a partir da tradição do pensamento grego. Numa reflexão envolvendo política, filosofia e tragédia, Selvino Assmann observa que “tragédia é a forma de saber universal que se coaduna com a experiência democrática, enquanto a filosofia, sob a perspectiva de Platão, é a forma de saber universal que não se compatibiliza com a vida democrática”. Reforça esse conceito com a definição de ser humano: “para a tragédia o homem é um enigma, para a filosofia o homem é uma determinada

<sup>696</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p. 47.

<sup>697</sup> BRANDÃO, J. S. Ibid, 2007, p. 49.

essência, ou natureza”. Assmann evoca Jean-Pierre Vernant para caracterizar a tragédia como antinomia da filosofia. Na tragédia “tudo é contradição... e até mesmo os deuses estão em luta. O mundo é enigmático, o homem é problemático, logo o homem está no centro” <sup>698</sup>. A experiência do trágico implica num esforço consciente de conduzir seu próprio destino e, ao mesmo tempo, entender que nunca poderá alcançar tal intento. Dessa forma, “ser trágico é assim não conseguir se definir, e ao mesmo tempo se perceber como sobre-humano e sub-humano [...]”. É alguém que procura ser responsável, por mais que se perceba também submetido à natureza, à fatalidade e ao destino” <sup>699</sup>.

#### 7.4. Tragédia e política na tradição grega.

Já foi dito anteriormente que a atividade política <sup>700</sup>, assim como a tragédia, a filosofia e a própria ciência são originárias da Grécia antiga. A partir do século VII a.C., sociedade aristocrática do mundo homérico, já debilitada, cede lugar, de forma gradual, à cidade-estado (*pólis*), o berço da democracia, regime político que permitia a participação de todos os cidadãos e que atingiu ao clímax no governo de Péricles, no século V a.C. (de 443 a 429 a.C.). A tragédia nasce (século VI a.C.) durante o período correspondente à democracia ática, no “encontro da força interior da religião dionisíaca com processos de natureza política”, passando por uma época de tirania até atingir ao patamar da democracia ática “uma dessas épocas felizes na história dos povos, em que a vontade do indivíduo tem a consciência de que é parte de um todo significativo”, na qual o gênero trágico propicia, em seus grandiosos momentos, um “laço indiscutível entre o viver e o pensar de seu povo, laço que a converte numa arte social, no mais nobre sentido da palavra” <sup>701</sup>.

Na configuração da *pólis* grega, o espaço reservado para o indivíduo como tal era praticamente inexistente. A democracia ateniense não distinguia a vida privada do indivíduo da sua vida pública no Estado. Esse conflito entre o indivíduo e o Estado foi a temática central

<sup>698</sup> VERNANT, apud ASSMANN, S. J. \_\_\_\_\_. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 225.

<sup>699</sup> ASSMANN, S. J. Ibid, 2007, p. 225.

<sup>700</sup> Na sumária descrição da civilização indiana (Capítulo I) foi mencionado o nome de Kautilya (350-283 a.C.) como autor do primeiro tratado de “ciência política” na história da humanidade, em sua obra *Arthashastra* (escrita entre 321 e 300 a.C. e redescoberta apenas em 1909), comparável ao *Príncipe* de Maquiavel, escrito quase dois milênios depois (1513). O tratado de Kautilya, de conteúdo eclético, aborda a arte de governar, valorizando alianças e outras estratégias para enfrentar adversários e assegurar a manutenção do poder do soberano hindu.

<sup>701</sup> LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003, p.75, 94, 131.

escolhida por Sófocles, em sua *Antígona* <sup>702</sup>. A resistência do indivíduo à onipotência do Estado grego é um traço marcante nessa clássica tragédia. Antígona (filha de Édipo e Jocasta) entra deliberadamente em conflito com o Estado (Creonte), indignada com a proibição que lhe impôs o rei Creonte de realizar as cerimônias fúnebres <sup>703</sup> de seu irmão Polínice, morto juntamente com seu irmão Etéocles, numa luta fratricida disputando o trono de Tebas. Creonte havia promulgado um decreto proibindo, sob pena de morte, a cerimônia de sepultamento desse irmão de Antígona, por ele haver morrido lutando contra a própria cidade. Essa tragédia de Sófocles tratava de um conflito entre dois princípios morais: a lei do Estado e os direitos da Família <sup>704</sup>. O conflito entre suas obrigações de irmã (vida individual) e as determinações do Rei (vida pública) marca um prelúdio de futuras rupturas em nome da liberdade do indivíduo, tal como expressas no pensamento de Sócrates e Platão.

Em sua análise crítica à monumental obra *Paidéia*, de Werner Jaeger (1888-1961), Eudoro de Sousa (1911-1987) lembra o caráter trágico de Platão (a figura central daquele tratado sobre a “formação do homem grego”) ao considerar que o filósofo passou para a posteridade como um *Plato dimidiatus*, isto é, um Platão dividido em duas metades. Dito de outra forma, a teoria política de Platão se dilui na sombra de sua teoria das idéias. Eis as palavras de Eudoro de Sousa que contradizem, de algum modo, o que dissemos antes ao enfatizarmos que a filosofia acaba com a visão trágica:

Platão é uma figura trágica, ou como tal nos aparece, se medirmos o sucesso do seu pensamento, no mundo ocidental, pelas suas intenções. Efetivamente, no que tange a história da filosofia, ninguém ainda pôde passar à margem, e desatento, da gnosiologia e da metafísica do grande escolarca da Academia; mas perguntamos aos especialistas em ciência política, ou melhor, em história da política se, como práxis, a constituição preconizada por ele, não poderia ser omitida, sem perigo de percalços e atropelos. Pelo menos é certo, e disso posso assegurar: sobre a história da constituição política de Atenas, ninguém jamais achará nem os mais tênues vestígios do pensamento platônico. [...] Talvez de todo não seja destituída de

<sup>702</sup> *Antígona* é a terceira parte da Trilogia Tebana de Sófocles, antecedida por *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*. Na perspectiva de Pierre Vidal-Naquet (1930-2006), *Antígona* é uma das poucas tragédias onde a dimensão política assume um papel central e que expressa a tensão entre a cidade (*pólis*) e a unidade familiar (*oikos*) onde gravitam pais, filhos e escravos. Além de *Antígona*, Vidal-Naquet considera que *Os Persas* (de Ésquilo) e *A Presa de Mileto* (de Frínico, predecessor de Ésquilo) são exemplos de tragédias com conteúdo político (VIDAL-NAQUET, P. *Lo specchio infranto: tragedia ateniese e política*. Paris: Les Belles Lettres, 2001).

<sup>703</sup> Na Antiguidade grega, quem morresse sem os devidos rituais fúnebres, seria condenado a vagar cem anos nas margens do rio que levava ao mundo dos mortos, sem poder ir para o outro lado.

<sup>704</sup> HEGEL, G. W. F. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural: 1980. Coleção Os Pensadores, p.317-390.

verdade a anedota, segundo a qual Platão teria começado por escrever tragédias, até o dia da sua conversão à filosofia, por influência de Sócrates. Na verdade, nunca deixou de ser trágico, neste sentido bem determinado, de que, para a posteridade, só existiria um *Plato dimidiatus*: a historicidade dividi-lo-ia ao meio, e uma das metades seria inexoravelmente rejeitada. E o mais trágico reside precisamente em que a rejeição incide sobre a metade em que se encontra o móbil de todo o seu pensamento <sup>705</sup>.

Voltando à *Paidéia* de Werner Jaeger, Sousa considera que os fundamentos dessa obra seminal resumem-se em poucas palavras: *Platão subordinou a política à educação, a politéia à Paidéia* <sup>706</sup>. A partir dessa assertiva, levanta-se a possibilidade de Platão julgar as constituições democráticas <sup>707</sup> de sua época incompatíveis com a *politéia*, vinculada à realização de seu próprio modelo de *Paidéia*. Nesse sentido, Eudoro de Sousa levanta quatro pontos cruciais para questionar o pensamento de Platão como principal fio condutor da “formação do homem grego”, como queria Jaeger.

Em primeiro lugar, Platão não formou o homem grego. Só disse como, em seu entender, ele deveria formar-se. Para Sousa, o filósofo da Academia <sup>708</sup>, na perspectiva de uma educação subordinada à política, contribuiu muito menos que os poetas Homero, Hesíodo e os trágicos, esses sim, detentores do mérito de haverem formado o homem grego. Vai mais além, ao assegurar que a efetiva realidade da *pólis* grega está bem mais evidente em Sófocles - na *Antígona* e no *Édipo em Colono* - do que na *República* e nas *Leis* de Platão. Ao abordar a questão da educação no último livro (X) da *República*, Platão critica veementemente os poetas, sobretudo Homero e os trágicos. A essa interpretação, opõe-se Ernest Barker (1874-1960) para quem a questão da educação em Platão assume um caráter central. Recorre a Rousseau que

<sup>705</sup> SOUSA, E. *Paidéia*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p. 96.

<sup>706</sup> SOUSA, E. *Ibid*, 1981, p. 96.

<sup>707</sup> No capítulo referente às Constituições (politéia) de sua obra *A Política*, Aristóteles aponta os três “regimes políticos” existentes na *pólis* grega e suas respectivas perversões: “The term ‘constitution’ (*politeia*), signifies the same thing as the term ‘civic body’ (*politeuma*). The civic body in every polis is the sovereign (to *kyrion*); and sovereign must be either One [Kingship], or Few [Aristocracy] or Many [Polity]. [...] Three perversions correspond to them. Tyranny is the perversion of Kingship; Oligarchy or Aristocracy; and Democracy of Polity. Tyranny is a government by a single person directed to the interest of that person; Oligarchy is directed to the interest of the well-to-do; Democracy is directed to the interest of the poorer classes. None of the three is directed to the advantage of the whole body of citizens” (Cf. ARISTOTLE. *The Politics*. Translated and Introduction by Ernest Barker. Oxford (England): Oxford University Press, 1980, p. 114-115.

<sup>708</sup> Em 387 a.C. Platão fundou em Atenas sua Academia, uma escola de investigação científica e filosófica que durou por mais de 900 anos.

julga “a *República* o melhor tratado sobre educação que já foi escrito”<sup>709</sup>. Adeptos da soberania da lei, os gregos da época helênica entendiam que a função primordial da *pólis* era harmonizar a educação dos cidadãos com as leis. “Nisto Aristóteles concorda com Platão, e os dois com a tradição helênica: o papel do sistema educativo é iniciar o cidadão na vida espiritual do Estado”<sup>710</sup>.

Em segundo lugar, Aristóteles não se alinhava ao pensamento de seu mestre Platão, quando considerou que o homem, como *zôon politikón*, só consegue realizar seu potencial humano na *pólis*: “o ser humano só o é, vivendo ou convivendo a vida própria de que a *pólis* foi dotada”<sup>711</sup>. Não foi por acaso que em sua *Política*, Aristóteles só abordou o tema da formação da juventude grega no último capítulo (VIII). No entanto, Aristóteles, ao contrário de Platão, vai de encontro, em sua *Poética*, à pretensão platônica de excluir os poetas e os artistas de sua república. As lições contidas na *Poética* aristotélica elegem a arte como um dos mais poderosos instrumentos da educação.

O terceiro ponto remete à questão da retórica que, através de sua ancestral característica de oralidade (a cultura livresca só começou a despontar após o surgimento da *pólis* grega), transmitiu todo um conjunto de elementos culturais através das gerações. Mais uma vez Eudoro de Sousa surpreende ao considerar os sofistas como elementos importantes tanto na educação quanto na fina sintonia junto a uma das principais características da sociedade grega, tida como *agônica*, movida por um espírito de luta e competição que antecedeu à sua constituição democrática. Eis seu julgamento de valor sobre os sofistas:

A retórica filia-se diretamente na sofística. Sem prejuízo da veracidade que pode caber à crítica verrinosa e ao sarcasmo contundente de Platão, os sofistas estão hoje plenamente reabilitados porque, em princípio nem se pode censurar-lhes a avidez do lucro, pois seu ensino era avidamente procurado pelos processos do desejo de uma rápida ascendência aos mais altos escalões das magistraturas, sabendo que, numa constituição democrática, sempre venceria o mais votado. [...] Também é certo que a reabilitação dos sofistas não resulta em problema sério, quando se abriram as portas para o antropocentrismo, e tão facilmente se admitiu, na seqüela de Protágoras, que ‘o homem é a medida de todas as coisas, do ser das que são, e do não ser das que não são’<sup>712</sup>.

<sup>709</sup> ROUSSEAU J. J. apud BARKER, E. *Teoria política grega; Platão e seus Predecessores*. Brasília: UnB, 1978, p.225.

<sup>710</sup> BARKER, E. Ibid, 1978, p. 226.

<sup>711</sup> SOUSA, E. Ibid, 1981, p. 98.

<sup>712</sup> SOUSA, E. Ibid, 1981, p. 99.

Vale sempre lembrar, na contramão de Sousa, que o reconhecimento do caráter ambíguo da linguagem é tão ou mais antigo que a Antiguidade grega. Embora Aristóteles sucumbisse, de vez em quando, à tentação sofística de usar receitas lingüísticas, considera a retórica um campo que envolve estudos dialéticos e também éticos e adverte, em sua *Retórica*, que “estudos éticos podem bem ser chamados de políticos” e que, com frequência, “a retórica disfarça-se como ciência política”. Para Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), o retórico é, essencialmente, um orador treinado e comprometido com a arte da persuasão. Ao abordar a temática da política cognitiva <sup>713</sup>, Guerreiro Ramos sabe que “Aristóteles tem aguda percepção da relação entre o poder da palavra e as muitas máscaras usadas em nome da legitimação política”. Entende que Platão, em sua crítica acirrada aos sofistas, preconizava a purificação da retórica da distorção sofística, assinalando que “o que distingue o retórico do sofista é o propósito moral do indivíduo no uso da retórica” <sup>714</sup>. Ao considerar a política cognitiva como um fenômeno histórico presente desde a Antiguidade clássica, Guerreiro Ramos lembra que Platão já denunciava, através de Sócrates (em *Górgias*), que o retórico típico “não tem necessidade de conhecer a verdade das coisas, mas de descobrir uma técnica de persuasão” <sup>715</sup>. Adverte se tratar de “uma técnica para adular a multidão e a ser usada perante aqueles que não têm o hábito de pensar, uma vez que o retórico sofístico não pode ser convincente entre os que possuem sabedoria” <sup>716</sup>.

A questão do antropomorfismo, em sua vinculação aos deuses míticos, permeia o quarto ponto levantado por Sousa. Durante o período em que a *pólis* manteve seu caráter central na civilização grega, os deuses revestiam-se de características da figura humana. Até mesmo no apogeu da democracia ateniense (época de Péricles) os gregos entendiam que suas leis “não poderiam entrar em contradição e conflito com os mais secretos desígnios e intenções dos

---

<sup>713</sup> Guerreiro Ramos conceitua **política cognitiva** como “o uso consciente ou inconsciente de uma linguagem distorcida, cuja finalidade é levar as pessoas a interpretarem a realidade em termos adequados aos interesses dos agentes diretos e/ou indiretos de tal distorção”. Observa também que apesar de tratar-se de um fenômeno existente desde a Antiguidade, a política cognitiva transformou-se, na modernidade, em “moeda corrente psicológica centrada no mercado” onde despontam como seus principais agentes aqueles que atuam no campo da comunicação e da publicidade, no qual “tanto o cenário em que a informação é dada, quanto seu padrão lingüístico, é elaborado antes para enganar do que para esclarecer o público” (RAMOS, A. G. *A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: FGV, 1981, p. 87; 90; 91.)

<sup>714</sup> RAMOS, A. G. Ibid 1981, p.89.

<sup>715</sup> PLATÃO, apud RAMOS A. G. Ibid, 1981, p. 87.

<sup>716</sup> RAMOS, A. G. Ibid, 1981, p. 87.

deuses. Aqui está o antropomorfismo absoluto, aquele que nem os filósofos cuidaram de refutar. Os trágicos, sim. *A Antígona* é o grande exemplo”<sup>717</sup>.

No período áureo da tragédia grega (menos de um século), antigas formas de pensamento religioso presentes nas cosmogonias conviviam com as práticas políticas inerentes à democracia ateniense, num clima de rupturas e continuidades. Tal convívio é examinado por Vernant ao lembrar que, na perspectiva da tragédia, o ser humano não se constitui como centro de suas decisões, por conta da força dos deuses. Vernant comenta que “esse debate entre o passado do mito e o presente da cidade se exprime muito especialmente na tragédia por um questionamento do homem enquanto agente, uma interrogação inquieta sobre as relações que ele mantém com seus próprios atos” num ambiente de tensão entre os planos e projetos dos humanos e os caprichos e desígnios divinos. Assim, o agente, em sua dimensão humana, não é causa e razão suficiente de seus atos, nem mesmo de seu alcance, por depender menos de suas próprias intenções do que “da ordem geral do mundo à qual os deuses presidem”<sup>718</sup>. A ação<sup>719</sup> humana encontra-se, dessa forma, sujeita a duas ordens de realidade: ao *êthos* (o caráter) e ao *daimon* (a potência divina) que, em Sófocles, por exemplo, se enraíza a decisão trágica: quando Édipo mata Laio (seu pai) e desposa Jocasta (sua mãe) ele age sem o saber e sem o querer, como se fosse um simples brinquedo de um destino que os deuses lhe impuseram já antes de seu nascimento.

Em outra passagem de sua obra Vernant considera que a tragédia subverte a ordem existente na pólis, chegando mesmo a suprimir a ordem política. Ao invocar o espírito dionisíaco, ele afirma: “A tragédia é ao mesmo tempo uma ordem e uma desordem. [...] Na tragédia grega, a norma só é colocada para ser transgredida, ou porque já foi transgredida; é nisso que a tragédia depende de Dioniso, deus da confusão, deus da transgressão”<sup>720</sup>. A própria atividade política, no contexto da civilização helênica, foi se deteriorando à medida em que se aproximava o final do século V a.C. Numa análise da peça *Orestes* (408 a.C.), de Eurípides, nos deparamos com o seguinte cenário no Areópago de Argos – bem semelhante a Atenas – (no

<sup>717</sup> SOUSA, E. Ibid, 1981, p.100.

<sup>718</sup> VERNANT, J. P. *Esboços da vontade na tragédia grega*. In: VERNANT, J. P; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: perspectiva, 2005, p. 51.

<sup>719</sup> Para Hannah Arendt, a ação (como parte da *vita activa*, envolvendo também as atividades da obra e do trabalho) responde à condição humana da pluralidade e, por isso, representa a atividade política por excelência, com seu caráter imprevisível, inaugural, quase milagroso. Em sua diferenciação entre a vida biológica e a vida política, Arendt considera que a supremacia da primeira (vida biológica) no contexto da modernidade projeta a vida como um bem supremo e a vitória do *animal laborans*, determinando, como consequência, o ocaso da política. (Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981.)

<sup>720</sup> VERNANT, J. P. Ibid, 2005, p. 232.



julgamento de Orestes e sua irmã) apresentado por Pierre Vidal-Naquet que, com algumas adaptações, lembra bem o cenário político contemporâneo em algumas “democracias populares”, a forma ruim de um governo de muitos, com a profusão de discursos ideológicos:

“Os oradores se sucedem e se opõem. O arauto Taltíbios mantém uma linguagem dupla. Diomedes pleiteia o exílio, e ‘uns aplaudem bradando que ele tinha razão, mas outros o desaprovam’ (901-902). Um ‘argivo sem sê-lo’, um meteco que o escoliasta identifica como o demagogo Cleofonte, propõe a lapidação (902-916), enquanto um camponês anônimo, um desses *autourgoí* caros ao pensamento político moderado do fim do século V, pede, ao contrário, uma coroa para Orestes; e os *Khrestoí*, isto é, os ‘dignos’, os membros da classe superior, ‘davam-lhe razão’ (917-930). E a vitória foi para o demagogo e para o partido popular. Não é o nome de Atenas, contudo; é Atenas, sem dúvida”<sup>721</sup>.

É importante também registrar que é raro qualquer vínculo da tragédia ateniense às circunstâncias históricas e políticas da atualidade grega. Apesar dos temas da cidade (*pólis*) e da célula familiar (*oikos*) serem recorrentes na tragédia, dificilmente o vínculo com as emoções e com a realidade política momentânea<sup>722</sup> aparece nas obras dos três grandes trágicos. A única exceção, dentre as tragédias conservadas, é a obra *Os Persas* (472 a.C.), de Ésquilo. O entrelaçamento da tragédia com a política se dá num plano mais conceitual e atemporal. Para caracterizar esse caráter atemporal e, ao mesmo tempo, perene da tragédia, Jacqueline de Romilly estabelece uma ligação da *Antígona* (442 a.C.), de Ésquilo, com a nossa época. “É precisamente porque Creonte não é Péricles que a discussão entre ele e Antígona se torna uma discussão eterna, sempre igualmente atual, sempre igualmente vivificante: durante a última guerra mundial, Antígona encarnava a resistência à opressão. [...] No conjunto, a tragédia grega adquire uma ressonância particular por ter conservado um contato constante com as realidades da vida política” e o seu alcance ao longo da linha do tempo decorre “da interpretação humana que dá dos males evocados. E só esta interpretação define verdadeiramente o trágico”<sup>723</sup>.

## 7.5 Tragédia, Ética e Liberdade.

<sup>721</sup> VIDAL-NAQUET, P. *Édipo entre duas cidades*. In: Ibid, 2005, p.292.

<sup>722</sup> Em sua pesquisa sobre possíveis vínculos da tragédia com a atualidade política (de seu tempo), Vidal-Naquet examina quatro obras: *Sete Contra Tebas* (467 a.C.) e *Eumênides* (458 a.C.), de Ésquilo; *Suplicantes* (424) e *Hécuba* (c. 424), de Eurípides. Em nenhuma das quatro ele encontrou qualquer tipo de vínculo com o debate político, nem com pessoas e nem com fatos da atualidade grega (VIDAL-NAQUET, P. *Lo specchio infranto: tragedia ateniense e política*. Paris: Les Belles Lettres, 2001).

<sup>723</sup> ROMILLY, J. D. *A tragédia grega*. 2. ed. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 168.

“O que é a ética senão a *prática refletida da liberdade*? A liberdade é a condição ontológica da ética. [...] O *cuidado de si* constituiu, no mundo grego-romano, o modo pelo qual a *liberdade individual* - ou a *liberdade cívica*, até certo ponto - foi pensada como *ética*. [...] Para os gregos o *cuidado de si* é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros”.

Michel Foucault

*A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade* (1984)

*O que é política? Qual o verdadeiro sentido da política? Qual a vinculação da política com tragédia, ética e liberdade?*

Ao definir que "a política baseia-se na pluralidade dos homens"<sup>724</sup>, Hannah Arendt deixa clara a impossibilidade de existir a dimensão política na vida humana individual, elegendo o convívio como o único espaço onde ela pode ocorrer, contradizendo, dessa forma, Aristóteles, que definiu o homem como *zoon politikon*<sup>725</sup>. Em seu pensamento - independente e original - ela caracteriza o ser humano, na sua individualidade, como a-político, já que "a política surge no *entre-os-homens*", ou seja, o espaço público é condição imprescindível para que haja política. A pluralidade era, portanto, condição fundamental para o exercício da política, muito embora Arendt, baseada na ética da amizade de Aristóteles, chame atenção para o fato de que a convivência com os outros começa pela convivência consigo mesmo. Na época da Grécia clássica, o sentido da política era a liberdade. Desde a Antiguidade *política e liberdade* andavam juntas, mas com o advento da era moderna, Arendt questiona: "*tem a política ainda algum sentido?*".

Vale lembrar que, para Arendt, a questão da *liberdade* na tradição filosófica só veio à tona a partir das experiências de conversão do apóstolo Paulo e de Agostinho. Em toda a história da Filosofia, dos pré-socráticos até Plotino (o último grande filósofo da Antiguidade greco-romana) nunca houve preocupação com a liberdade. "O campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como problema, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da

<sup>724</sup> ARENDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 91.

<sup>725</sup> Em *A Política*, Aristóteles diz que "a *polis* é uma criação da natureza e que o homem é, por sua própria natureza, um animal político" (Aristóteles, 2000, p.146). Na tradução de Ernest Barker, sua afirmação é, literalmente: "*It is evident that the polis belongs to the class of things that exist by nature, and that man is by nature an animal intended to live in a polis*" (Aristotle. *The Politics*. Oxford (England): Oxford University Press, 1980 Book I, Chapter I - 1252 b). Já em sua *Ética a Nicômaco* ao abordar o **tema da amizade**, Aristóteles observa que "Não seria menos estranho fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria ser o dono do mundo se para isso a condição fosse viver só, pois o homem é um ser político e está em sua natureza viver em sociedade" (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001 a, p.210).

política. Sem ela, a vida política seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a *liberdade*, e seu domínio de experiência é a ação" <sup>726</sup>.

Arendt aponta também duas experiências que, no século XX, abalaram o conceito clássico que mantinha uma estreita sintonia entre **política e liberdade** <sup>727</sup>. A primeira remete às formas totalitárias de Estado onde "toda a vida dos homens foi politizada por completo"; e a segunda ao "monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição", colocando em risco não apenas a liberdade, mas "a continuidade da existência da Humanidade e talvez de toda a vida orgânica da Terra".

Ela manifesta um sentimento de repúdio, indignação e temor frente às falsidades da política <sup>728</sup>, ao domínio burocrático, aos meios de violência, ao poder ilimitado da *ciência* e da *técnica*, ao baixíssimo nível dos negócios humanos e às democracias de massa nas condições modernas: "a partir de experiências bem reais que a política causou em nosso século, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: *tem a política ainda algum sentido?*" A pergunta no contexto da atualidade faz parecer discutível se a política e a conservação da vida são compatíveis entre si. Ela espera, sub-repticiamente, "que os homens tenham juízo e de alguma maneira consigam abolir a política antes de sucumbir por causa dela" <sup>729</sup>. A partir da Primeira Guerra Mundial (1914-1918) - de forma muito mais acentuada na Segunda Guerra Mundial (1939-1945) - a política, pela primeira vez, ameaça a sobrevivência da humanidade. Diz ainda que, "o que hoje está em jogo na política é a existência nua e crua de todos - o sinal mais evidente da calamidade em que nosso mundo caiu - calamidade que, entre outras coisas, consiste em a política ameaçar ser riscada da face da Terra" <sup>730</sup>.

---

<sup>726</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968, P. 191-192.

<sup>727</sup> Hannah Arendt explicita seu conceito de liberdade a partir de uma metáfora de "um rio que corre livremente, diante do qual qualquer intervenção representa uma arbitrariedade a obstruir seu fluxo" e acrescenta: "as modernas identificações da antiquíssima oposição entre *liberdade* e *necessidade* e o par de contrastes que a substitui, de liberdade e intervenção, têm sua justificação secreta neste modelo" (ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968, p. 51-52).

<sup>728</sup> No capítulo "Verdade e Política" de seu livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt enfatiza que "*verdade* e *política* não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas, a sinceridade. Sempre se consideraram as mentiras como ferramentas necessárias e justificáveis ao ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista" (ARENDT, H. *Ibid*, 1968, p. 283).

<sup>729</sup> ARENDT, H. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998, p. 38-39.

<sup>730</sup> ARENDT, H. *Ibid*, 1998, p. 422.

A transmutação da política nos tempos modernos foi, como acabamos de mencionar, marcada por duas experiências políticas fundamentais em nossa época: as formas totalitárias de Estado e o caráter duvidoso da coisa política. Nessa perspectiva, o sentido da política se decompõe em ausência de sentido, evidenciada "na falta de solução na qual se atolaram todas as questões políticas isoladas". O noticiário dos meios de comunicação de massa - a TV por excelência - demonstra sobejamente essa falta de sentido da política em nossos tempos, cuja esperança de salvação "só poderá acontecer por meio de uma espécie de milagre". Um milagre que se faz presente na teia da vida até porque, lembra Arendt "toda nossa existência se assenta em uma cadeia de milagres: o aparecimento da terra, o desenvolvimento da vida orgânica sobre ela, a evolução do gênero humano a partir das espécies animais" <sup>731</sup>.

A partir dessa linha de pensamento, ela escreve sobre o próprio surgimento da vida na terra:

Uma infinita improbabilidade e cada *novo começo* é, em sua natureza, um milagre. [...] O milagre da liberdade está contido nesse poder começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo. Essa tradição foi extraordinariamente fortalecida pela convicção espalhada desde o final da Antigüidade de *a liberdade* não estar no agir e na coisa política, mas somente ser possível quando o homem renuncia ao agir, quando se retira do mundo para si mesmo e evita a política. [...] Se *o sentido da política é a liberdade*, isso significa que nesse espaço - e em nenhum outro - temos de fato o direito de esperar milagres <sup>732</sup>.

Esta configuração do "milagre" suporta um rasgo de esperança <sup>733</sup> nas reflexões de Hannah Arendt sobre os tempos modernos. Ela confia que a dimensão humana, a partir de um "dúplice dom da liberdade e da ação", poderá restabelecer uma configuração menos nebulosa, tendo em conta "o caráter miraculoso inerente aos eventos que estabelecem a realidade histórica" <sup>734</sup>. Confessa sua crença nas **artes** (considera a política o exato oposto de uma arte) ao destacar que "os únicos que ainda acreditam no mundo são **os artistas** - a permanência da obra de arte reflete o caráter de constância do mundo. O perigo é arrebatá-los no rapto, quer dizer,

<sup>731</sup> ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968.

<sup>732</sup> ARENDT, H. Ibid, 1998, p. 42-45.

<sup>733</sup> A esperança e a ordem podem surgir "no meio do caos, e acontece, pensando em moldes estatísticos contemporâneos, o completamente improvável, surge num canto da imensidão do universo o canto dos poetas, refletindo e degustando a fragilidade desta improbabilidade" (BRÜSEKE, F. J. *Mística, magia e técnica. Política & Sociedade; revista de sociologia política*, v. 1, n. 4. Florianópolis: UFSC, Cidade Futura, 2004, p.213).

<sup>734</sup> ARENDT, H. Ibid, 1968, p. 220.

desertificar os oásis" <sup>735</sup>. Isto equivale, numa vertente trágica da ação humana, a atender aos deuses e aos homens ao mesmo tempo e persistir numa resistência contra "a impossibilidade de viver o cotidiano" conforme os valores e costumes dos tempos modernos e, numa abordagem heróica, "aproximar-se do essencial e autêntico" <sup>736</sup>.

Para Hannah Arendt a liberdade, como *raison d'être* da política, não coincide com a liberdade interior <sup>737</sup>, qual seja, o espaço pessoal onde as pessoas podem fugir às pressões e coações externas e sentirem-se efetivamente capazes de fazer o que desejam e viver como melhor lhes aprouver.

Em Michel Foucault "a liberdade é a condição ontológica da ética, mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade" <sup>738</sup>.

Já próximo ao final de sua vida, Foucault pesquisou, escreveu e ministrou cursos e conferências abordando o tema "*Ética, Liberdade e Cuidado de Si*", conceituando a liberdade (diferente de liberação) a partir de uma relação consigo mesmo e com os outros e vinculando-a ao acontecimento, no sentido nietzschiano. Estabelece também um vínculo da liberdade com o exercício do poder coincidindo, neste aspecto, com o conceito de liberdade (no domínio da política) em Arendt, numa experiência de pluralidade. Considera o poder como "a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro" e alerta para o fato de que "só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar uma coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder" <sup>739</sup>. Foucault considera também, que nas relações de poder exista sempre uma possibilidade de resistência, ao contrário dos estados de dominação (*violência* para Arendt) onde, aí sim, não existe liberdade. Ou seja, *poder* e *liberdade* andam sempre juntos e a ética corresponde ao exercício refletido da liberdade, numa relação de poder.

---

<sup>735</sup> ARENDT, H. Ibid, 1998, p. 188.

<sup>736</sup> BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2004, p. 213.

<sup>737</sup> Um ensaio de Epicteto afirma que "livre é aquele que vive como quer", mas alerta para o fato de que um homem verdadeiramente livre é aquele que "se limita ao que está em seu poder" e que a "ciência do viver" consiste em "saber como distinguir o mundo estranho sobre o qual o homem não possui poder e o que ele pode dispor como achar melhor", (Epicteto, apud ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968, p. 193).

<sup>738</sup> FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política: Ditos & Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.267.

<sup>739</sup> FOUCAULT, M. Ibid, 2004, p. 276.

Ao abordar a questão política e seus vínculos com a guerra e as relações de poder, Foucault retoma Heráclito (que considerava a guerra como o pai de todas as coisas) e contraria Thomas Hobbes (1588-1674), para quem é o contrato social que viabilizava a política como tal e a política como o fim da guerra. Foucault inverte o princípio de Clausewitz<sup>740</sup> ao indagar se não seria "a política a guerra travada por outros meios"<sup>741</sup>. E prossegue com seus argumentos demonstrando que, numa aproximação com o conceito de política - relação amigo & inimigo - em Carl Schmitt (1888-1985), "somos forçosamente adversários de alguém" e destaca, numa alusão à estrutura binária que envolve os tempos modernos, que:

A lei não é pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares. A guerra é que é o motor das instituições e da ordem: a paz, na menor de suas engrenagens, faz surdamente a guerra. Em outras palavras, cumpre decifrar a guerra sob a paz: a guerra é a cifra mesma da paz. Portanto, estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa a sociedade inteira, contínua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro<sup>742</sup>.

Dentre os mecanismos de poder, Peter Pál Pelbart (1956-) alerta para uma nova forma de violência, atrelada a uma megamáquina planetária capaz de "plugar o sonho das multidões". Essa megamáquina vende, numa sociedade de massa, uma promessa de formas de vida afluentes através de uma "subjetividade vampirizada" e de "territórios de existência comercializados", produzindo "novas formas de exploração e de exclusão, novas elites e novas misérias e, sobretudo, uma nova angústia - a do desligamento"<sup>743</sup>.

Em sua análise sobre os processos de desintegração que perpassam as atuais sociedades de massa, Arendt - para quem "todo *declínio de poder* é um convite aberto à *violência*" - observa que a "maior parte da atual glorificação da violência seja causada por uma

---

<sup>740</sup> Clausewitz estabelece um princípio: "A guerra não passa da política continuada". Esse princípio pode ser constatado em vários eventos dos nossos tempos, como é o caso do último filme de George Lucas, *Star Wars: Episode III - Revenge of the Sith* (2005). Ambientado num futuro distante, o tema de ficção sobre conflitos intergalácticos aborda uma trama inspirada na tragédia grega. Em determinado momento, o chanceler *Palpatine* (interpretado por Ian Mc Diarmid), fomenta o acirramento da guerra como uma pretensa forma de "garantir a paz". Após ver suas manobras políticas (bélicas) aprovadas, sussurra numa reflexão solitária: "É assim que morre a liberdade, com um estrondoso aplauso em prol da guerra"!

<sup>741</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 54.

<sup>742</sup> FOUCAULT, M. *Ibid*, 2002

<sup>743</sup> PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

profunda frustração da faculdade de agir <sup>744</sup> no mundo moderno". Prosseguindo em sua reflexão sobre as rebeliões, as guerras e a espiral ascendente da violência, ela considera que uma possível saída para esses processos de desintegração só poderá advir de "um novo exemplo, num pequeno país ou em setores pequenos e bem definidos das sociedades de massa das grandes potências" <sup>745</sup>. Vale lembrar que, na perspectiva de Guerreiro Ramos, a *boa vida* é essencialmente encontrada nos pequenos grupos (*isonomias* e *fenonomias*). Nesses espaços torna-se possível a decantada harmonia entre gerações, onde os jovens possam conviver com as gerações que os antecederam, e os mais idosos encontrem na vida familiar e na comunidade testemunhos de amor, amizade, respeito, bondade, caridade e solidariedade.

A questão da ética – usualmente confundida com a moral social, derivada da moral coletiva, do consenso – nos remete para uma dimensão transcendental, impossível de ser articulada pelas palavras, no mundo da vida. Os jogos lingüísticos (os discursos, a palavra, os processos de comunicação) só podem referendar a moral social, a “verdade científica” jamais os valores da ética que, em sua essência, se situa além do mundo dos homens, ou seja, no campo da fé, do significado da vida. Nos domínios do mundo da vida – dimensão imanente – é possível se articular, pelos jogos lingüísticos, valores relativizados tais como a moral social. Mas, a verdade, o místico, a ética são questões só “apreensíveis” no plano transcendental <sup>746</sup>. Essas duas dimensões – imanente (*logos*) e transcendente (*nous*) - são elementos constitutivos do ser humano e as tensões delas derivadas como, por exemplo, o conflito indivíduo x sociedade, revelam um dos aspectos trágicos da existência humana.

A contemplação da verdade transcende ao pensamento e à fala. Uma verdade (*arrheton*), “é impossível de ser comunicada através de palavras, como disse Platão, ou que ficava além do discurso, como disse Aristóteles” <sup>747</sup>.

Muito dos conceitos e sentimentos de real significância para a vida humana não são articuláveis pela palavra. Questões como *o bem*, *a felicidade*, *a liberdade*, *a ética*, têm seus

---

<sup>744</sup> Para Hannah Arendt, o que torna o homem um ser político é preponderantemente sua faculdade de agir. O *agir* é a resposta humana à condição de natalidade, e nem *a linguagem*, nem *a razão*, nem mesmo *a consciência*, diferencia o homem tão radicalmente das outras espécies animais quanto sua *ação* (ARENDT, H. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973).

<sup>745</sup> ARENDT, H. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973, 153; 156.

<sup>746</sup> BRÜSEKE F. J. *Anotações de aula na disciplina Teoria Social II* – UFSC/CFH - Doutorado de Sociologia Política, 2006, maio a junho 2006.

<sup>747</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981, p. 304.

fundamentos além da linguagem e da dimensão imanente. Posicionamento semelhante é adotado pelo filósofo austríaco Ludwig Wittgenstein (1889-1951) que localiza a questão da *ética* (bem como do sentido do mundo) num plano transcendental. Ao considerar a *ética* baseada em elementos fora do mundo, ela faz parte do *indizível*: "O sentido do mundo deve estar fora dele [...] Deve estar fora do mundo. É por isso que tampouco pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de mais alto. É claro que a ética não se deixa exprimir. A ética é transcendental. Ética e estética são uma só" <sup>748</sup>. Ele não se limita a aspectos morais da ética <sup>749</sup>. Vai além, projetando-a num domínio de investigação sobre o significado da vida, "daquilo que faz com que a vida mereça ser vivida". Wittgenstein rechaça qualquer tentativa de enquadrar questões como ética, religião, Deus, dentro dos limites da lógica e da linguagem.

Vale também assinalar, nesta perspectiva, que ao vincular a dimensão ética à política, Foucault observa que "a chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser buscada em suas idéias, como se pudesse ser deduzida, mas sim em sua filosofia como vida, em seu *êthos*" <sup>750</sup>. Ou seja, a ética como uma prática, um testemunho pessoal de vida. Uma vida que saiba também valorizar a noção de *kairos* (o 'tempo de salto'), contrapondo ao ritmo frenético e agitado que caracteriza o *way of life* contemporâneo. O sociólogo Michel Maffesoli (1944-) nos fala, sob a inspiração de Nietzsche, de "uma sucessão de ágoras, uma concatenação de instantes vividos, expressando um querer viver", um desejo de viver o momento, com uma "urgência serena, feita de equilíbrio, de harmonia, de apreciação do mundo". E lembra Jean Baudrillard (1929-2007) ao articular o conceito de "êxtase e inércia" capaz de "reinstaurar o sentido do trágico em um mundo onde a aceleração dramática tornou-se moeda corrente", no sentido de conter uma trágica e predestinada modulação contemporânea embalada por uma "agitação profissional, ideológica, existencial, apresentada como o objetivo da existência" <sup>751</sup>.

Ao entender que o *indizível* ou o *místico* se situa no plano superior da vida, Wittgenstein o deslocou do plano da ciência e da lógica e da própria investigação filosófica. Considera,

---

<sup>748</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001, p.275-277

<sup>749</sup> O conceito de ética difere do conceito de moral social. Não é tão incomum que, ao distanciar a ética dos processos de racionalização, ela apresente um potencial anti-social. Guerreiro Ramos lembra Aristóteles ao declarar que "um *bom homem* não é, necessariamente, um bom cidadão", (ARISTÓTELES, apud RAMOS. A. G. *A Nova Ciência das Organizações* Rio de Janeiro: FGV, 1981, p.61).

<sup>750</sup> FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política*: Ditos & Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p.221.

<sup>751</sup> MAFFESOLI, M. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Tradução Rogério de Almeida. São Paulo: Zouk, 2003, p. 46-47.



portanto, que "a solução do enigma da vida no espaço e no tempo está *fora* do espaço e do tempo (Não são problemas da ciência natural o que se trata de solucionar)" <sup>752</sup>. Assegura que "há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico. O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural" (6.522). E finaliza de forma solene e peremptória: "*Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar*" <sup>753</sup>.

Ética e tecnologia têm suas raízes na Grécia antiga. A primeira deriva da palavra *éthos* (para os gregos antigos, "lugar em que se mora", "morada segura dos homens") e a segunda vem da conjunção de *logos* com *techné*. Existe, portanto, um vínculo histórico entre as dimensões da ética e da técnica, sublinhado pelo filósofo italiano Emanuele Severino (1929-) ao considerar que "a nobreza imponente da ética e a truculenta potência da técnica são duas configurações da mesma atitude fundamental" <sup>754</sup>.

Essa aliança conceitual entre ética e técnica, faz com que Severino registre que o pensamento filosófico contemporâneo relegou o conceito original de ética, vinculado ao habitar seguro, numa aliança com a potência divina, para assumir uma nova aliança com a técnica: a ética da técnica, como substrato para o advento da "civilização da técnica", na expressão de Severino. O domínio da "civilização da técnica" e suas possíveis interações com o sentimento trágico da vida será o próximo tema.

## 7.6 Tragédia e Racionalidade Técnica.

A *técnica* pode significar o ponto absolutamente novo, e talvez irreversível, na história, na qual a pergunta não é mais 'o que podemos fazer com a técnica' mas sim, 'o que a técnica pode fazer conosco' !

A *técnica*, ao contrário da religião, da ética e da política traduz o negativo numa ocasião para o seu incremento e, ao não expulsar nada dos seus confins, põe-se como o *horizonte total*, em cujo interior religião, ética e política e, mais em geral, ser humano e natureza, são obrigados a encontrar os seus pontos de mediação, que são possíveis unicamente se alguém for capaz de elevar-se ao plano da *linguagem técnica*, plano que é o da abstração, cada vez mais afastado da linguagem da natureza e da linguagem do ser humano que a *tradição* nos legou.

<sup>752</sup> WITTGENSTEIN, L. Ibid, 2001, p. 279.

<sup>753</sup> WITTGENSTEIN, L. Ibid, 2001, p. 281.

<sup>754</sup> SEVERINO, E. *Horizonte ético para o nosso tempo (Técnica e Ética)*. Disponível em < <http://www.filosofia.it/pagine/pdf/severino%20orizzonte%etico.pdf> > tradução para português Selvino J. Assmann.

A *técnica* não tende a um fim, não promove um sentido, não inaugura cenários de salvação, não redime, não desvela a verdade:  
A *técnica* funciona.

Umberto Galimberti

*Psiche e techne. L'uomo nell'età della técnica* (1999)

Desde o surgimento da agricultura há cerca de dez mil anos, até a ascensão da Grécia (século VIII a.C.) e de Roma (depois de 500 a.C.) quase todas as principais inovações técnicas na Eurásia surgiram em torno do Crescente Fértil, no Mediterrâneo Oriental, na China ou na Índia. A Europa era a mais atrasada dessas quatro regiões do Velho Mundo, num período que se estendeu dos primórdios da agricultura até meados do século XV de nossa era. A agricultura, a domesticação de animais, a escrita, a roda, a formação do Estado, os moinhos movidos a água e outras surgiram naquelas quatro regiões. A Europa restringia-se ao papel de receptora das inovações do Mediterrâneo Oriental, do Crescente Fértil, da China e da Índia. Até mesmo em épocas mais recentes (de 1.000 a 1.450 d.C.) as sociedades islâmicas<sup>755</sup> lideravam o fluxo de ciência e tecnologia.

A partir da queda do Império Romano do Ocidente, até meados do século XV, ocorreu um processo de deslocamento da liderança e do poder para a Europa Ocidental e Setentrional. Nesse período, tanto o Crescente Fértil como a China perderam sua liderança de milhares de anos para a civilização ocidental, centralizada no continente europeu. Ao questionar a inversão dessa liderança histórica, Jared Diamond (1937-) faz a seguinte reflexão:

“Por que o Crescente Fértil e a China acabaram perdendo a grande liderança de milhares de anos para a Europa retardatária? É possível apontar fatores imediatos por trás da ascensão da Europa: o desenvolvimento de uma classe mercantil, o capitalismo, a patente para proteger as invenções e sua tradição greco-judaica-cristã de investigação empírica crítica. Mas por que esses fatores imediatos surgiram na Europa e não no Crescente Fértil?”<sup>756</sup>

<sup>755</sup> As **sociedades islâmicas** surgiram com Maomé (570-632) em Medina (atual Arábia Saudita) no ano de 622 e, ao final do primeiro milênio, haviam se expandido da Índia ao norte da África. Seu credo e estilo de vida tiveram o idioma árabe como o grande elemento catalisador e difusor. “O Islã não era um império centralizado dentro dos padrões romanos. Em todos os lugares seus seguidores adoravam o mesmo Deus e reverenciavam o mesmo livro (Alcorão). Considerando as comunicações e as armas da época, o império do Islã era muito vasto para ser governado de uma cidade central. Mas sua criação foi uma conquista extraordinária e, vista em seu contexto, faria parecer pequena a notável disseminação do comunismo na primeira metade do século XX” (BLAINEY, G. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Fundamento Educacional, 2004, p.92).

<sup>756</sup> DIAMOND, J. *Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001, p.410.

Diamond aponta o ambiente ecologicamente frágil, tanto do Crescente Fértil quanto das sociedades mediterrâneas orientais, como um dos fatores preponderantes de seu declínio. Após a derrubada das florestas para a prática da agricultura e obtenção de madeira para lenha, não foi possível compatibilizar o ritmo dessa devastação com a recuperação da vegetação original. As condições edafo-climáticas não eram favoráveis. O conseqüente processo de erosão e desertificação tomou conta da região e, até mesmo a irrigação favorecia a salinização do solo<sup>757</sup>. Já a Europa Setentrional e Ocidental foi poupada desse designo por conta de um regime pluviométrico mais favorável, permitindo que ainda hoje, sete milênios depois da chegada da produção de alimentos em seu território, sua agricultura intensiva ainda mantenha bons níveis de produtividade.

O caso da China – que durante milhares de anos liderou o mundo em termos de tecnologia – segue um outro viés, muito mais atrelado a processos políticos. No início do século XV de nossa era, a China<sup>758</sup> ainda exercia uma liderança mundial tanto na técnica quanto em “poder político”. Décadas antes da expedição de Cristóvão Colombo cruzar o Atlântico rumo à costa leste das Américas (1498), a China enviou 28 mil tripulantes embarcados em frotas com centenas de embarcações de até 400 pés até a costa oriental da África, através do Oceano Índico. Sete dessas frotas adentraram ao mar a partir de 1405. Uma luta entre facções rivais na corte chinesa (eunucos e seus adversários) resultou numa decisão política catastrófica. A primeira facção (os eunucos), patrocinadora dos empreendimentos e viagens náuticas, perdeu a disputa. Ato contínuo, os vencedores paralisaram as frotas, desmantelaram os estaleiros e proibiram viagens transoceânicas. Por conta do sistema político unificado que prevalecia na China, tal decisão tornou-se irreversível, não sobrando um só estaleiro. E uma possível colonização da

---

<sup>757</sup> A atual fonte de riqueza da região que outrora fora o Crescente Fértil é o petróleo que “oculta a pobreza fundamental que vem de longa data” (DIAMOND, J. Ibid, 2001, p.411).

<sup>758</sup> Nos mais de quatro séculos correspondentes ao período das dinastias *Han* (206 a.C. -220 d.C.) a **China** era auto-suficiente em termos econômicos e tecnológicos. No mínimo 800 anos antes da Europa a China havia inventado altos fornos e foles a pistão; a pólvora e o canhão; o leme (os europeus levaram mais 1.200 anos para incorporar essa invenção); o papel, o tipo móvel e a impressora; a ponte pênsil; a porcelana; o arado metálico sobre rodas; os arreios para cavalos; uma máquina rotativa para debulhar e uma semeadora mecânica; extração de energia do gás natural; o sistema decimal; os números negativos e o conceito de zero; o carrinho de mão; os fósforos; perfuração em profundidade; o primeiro sistema de cartografia; máquinas para registrar terremotos; a primeira bússola magnética, além da construção de imensas muralhas urbanas de defesa, grandes palácios e o Grande Canal (o mais extenso do mundo com mais de 1.600 km) unindo o norte e o sul da China. No entanto, o **confucionismo** (religião oficial) encarou várias dessas novas tecnologias muito mais como ameaças do que como oportunidades, (THUROW, L. C. *O futuro do capitalismo: como as forças econômicas de hoje moldam o mundo de amanhã*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997; ROBERTS, J. M. Ibid, 2000; DIAMOND, J. Ibid, 2001).

Europa pelos chineses ou até mesmo a colonização da costa ocidental das Américas foram abortadas naquela conjuntura política<sup>759</sup>.

Para melhor compreender uma possível relação entre a técnica moderna e o pensamento trágico, é fundamental ressaltar seus vínculos (da técnica) com a racionalidade instrumental. Ao situar o nascimento da idade da razão também na Grécia de Péricles, Francis Wolff observa que “o pensamento racional se desenvolveu desde o início de modos antiéticos. Jamais houve *uma* nova ordem do saber – racional – substituindo a ordem antiga – mítica.” Wolff considera a idéia de uma razão unificadora e universal – uma idéia mítica - e afirma que o que de fato ocorreu foi precisamente o inverso, qual seja, “a ordem antiga foi substituída por diversos sistemas igualmente racionais, mas rivais e antagonistas”, demonstrando que a crise da razão vem ocorrendo desde o seu nascimento<sup>760</sup>.

Numa certa medida, Guerreiro Ramos discorda de Francis Wolff, ao entender que, partir da descoberta da razão, "a alma do homem teve acesso a um nível de autocompreensão no qual rompeu os limites da visão compacta da realidade articulada no mito"<sup>761</sup>. Guerreiro Ramos recorre a Eric Voegelin para caracterizar a noção clássica de boa sociedade: primeiramente, “uma boa sociedade é aquela em que a *vida da razão* se torna a soberana força criadora”. Lembra também que “uma expressão fundamental da *vida da razão* é a contínua tensão inerente à existência humana”<sup>762</sup>. Em segundo lugar, “uma boa sociedade é fundada na hierarquia”, destacando que “o igualitarismo absoluto é contrário à vida da razão”, denotando assim a insuficiência dos argumentos a favor dos “sentimentos democráticos” da idade contemporânea. Diz Ramos que “status, riqueza, raça<sup>763</sup> e sexo não deveriam ter vez, como critérios para alocação de autoridade e poder”. Um terceiro aspecto da argumentação de Voegelin remete à questão do tamanho: “do ponto de vista clássico, a qualidade de uma sociedade é condicionada pelas circunstâncias empíricas, tais como os recursos e o tamanho da

---

<sup>759</sup> DIAMOND, J. Ibid, 2001.

<sup>760</sup> WOLFF, F. *Nascimento da razão, origem da crise*. In: NOVAES, A (org.) *A Crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p.69.

<sup>761</sup> RAMOS, A. G. *A nova ciência das organizações: uma reconceitualização da Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1981a, p.15.

<sup>762</sup> RAMOS, A. G. Ibid 1981a, p.16.

<sup>763</sup> Para Brüseke, a expressão *raça* representa um constructo e não uma realidade, por corresponder a uma “estilização de conjuntos humanos,”. Considera o termo inadequado e sugere a idéia de *etnias* com suas diferenciações culturais e estéticas (BRÜSEKE, F. J. Anotações de aula na disciplina *Teoria Social II* – UFSC/CFH - Doutorado de Sociologia Política, 2006, maio a junho 2006).

população”. Ou seja, para além de um determinado tamanho, “uma sociedade passa a inclinar-se para diferentes tipos de irracionalidade”, afetando a qualidade de uma comunidade organizada. A quarta colocação evidencia que uma boa sociedade não pode ser implementada jamais em termos definitivos. Sua corrupção entra em processo no exato momento em que começa a existir, já que ela está sujeita à ‘lei cíclica da decadência e da queda’. Ou seja, imerso num *sentimento trágico* que envolve a existência humana, as contradições e as tensões entre o homem e o mundo inviabilizam qualquer “promessa de um ‘reino da liberdade’, tal como foi imaginado por Hegel e Marx. Tal promessa é a característica essencial daquilo que Voegelin chama de doutrinas gnósticas”<sup>764</sup>.

Há cerca de 2.400 anos, Platão, refletindo a influência de seu mestre Sócrates, já vislumbrava o *mundo visível* (das *aparências*) e o *mundo inteligível* (das *idéias*). Na realidade, a teoria da idéias é trabalhada a partir de Sócrates, explicitada num dos primeiros diálogos, *Parmênides*, escrito por Platão, interpretando o pensamento de seu mestre Sócrates. A teoria das idéias é posteriormente reapresentada em *A República*, quando Platão esboça sua famosa *alegoria da caverna*.

Como vimos anteriormente, Hannah Arendt interpreta a *alegoria da Caverna* na perspectiva de uma inversão original do pensamento político e filosófico: uma inversão da “ordem do mundo homérico” que, a partir da tradição platônica, passou a dominar – na forma desta inversão – o pensamento ocidental:

“Quem quer que leia a Alegoria da Caverna na *República* de Platão à luz da filosofia grega logo percebe que a *periagoge*, a ‘virada’ que Platão exige do filósofo, constituía na verdade uma inversão do mundo homérico. Não é a vida após a morte, como no Hades homérico, mas a vida comum na terra que é situada numa ‘caverna’, num submundo; a alma não é a sombra do corpo, mas o corpo é que é a sombra da alma; e o movimento fantasmal e sem sentido atribuído por Homero à existência inerte da alma no Hades após a morte é agora comparada às ações sem sentido de homens que não deixam a caverna da existência humana para contemplar as idéias eternas visíveis no céu”<sup>765</sup>.

Embora Aristóteles tenha sido o primeiro crítico de Platão, ele aplicava o significado da *razão*, elaboradamente forjado por Sócrates e Platão, a muitos dos fenômenos por ele analisados no mundo empírico, conferindo assim uma ênfase especial ao mundo e à vida,

<sup>764</sup> RAMOS, A. G. Ibid 1981a, p.17.

<sup>765</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981, p. 305.

nas dimensões do tangível e do visível. "Se Platão empregava a razão para superar o mundo empírico e descobrir uma ordem transcendental, Aristóteles empregava a razão para descobrir uma ordem imanente no próprio mundo empírico" <sup>766</sup>. Do ponto de vista do filósofo Bertrand Russell (1872-1970), Platão se aproximara muito mais da verdade <sup>767</sup> enquanto Aristóteles se revela no campo da lógica que, em sua essência, deriva do pensamento de Platão.

No tocante aos vínculos entre ética e política na Antiguidade clássica, vale assinalar um paralelo entre as linhas de pensamento de Platão e Aristóteles. Platão faz da ética e da política uma ciência, enquanto Aristóteles (que escreveu sua *Ética a Nicômaco* antes de seu tratado sobre *Política*) considera a ética e a política como ciências aplicadas e, por isso mesmo, com conotações pragmáticas, relativas à dimensão imanente <sup>768</sup>.

Selvino Assmann sustenta ainda que a razão 'inventada' pelos gregos, e mantida na modernidade, apresentou-se como aquela que garante o acesso à essência do real e, assim, estabelece sua única verdade política possível, questionando a *razão* concebida desde os clássicos gregos. Entende também que, embora ninguém consiga viver sem "uma verdade", observe-se a história e verificar-se-á que diferentes verdades marcam a trajetória da vida humana. Qual é, portanto, o critério da verdade? Um critério imanente ou transcendente? Objetivo e 'neutro', ou também subjetivo? Na realidade, a racionalidade ocidental está na raiz da crise da modernidade. Na companhia de Foucault, é possível afirmar que sempre há relação entre saber e o exercício de poder. E por isso, não há verdade neutra. Assim, a verdade e a razão são um jeito de entrar em guerra e não de instaurar a paz. Procurar a verdade é entrar na luta, é estar em guerra, apontando para uma ambigüidade moral no conceito clássico da razão que nem é neutra e nem sequer garantia de bem. Neste sentido a dimensão ética da vida pressupõe o exercício responsável da liberdade e que, em última análise, o sentido de nossa vida é conferido pela estética (ética) da amizade e do cuidado de si <sup>769</sup>.

---

<sup>766</sup> TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 84.

<sup>767</sup> Vale lembrar que, para Nietzsche, a verdade é uma utopia e que "o crédulo passa a viver em função da ficção e da morte, desperdiçando a única vida que tem" (KOTHE, F. R. Prefácio In: NIETZSCHE, F. *Fragmentos do espólio*. Brasília: UnB, 2004, p.13). Nietzsche afirma textualmente: "Olhar friamente as coisas, de maneira que elas fiquem expostas peladas e sem pêlo e sem colorido -, isto é o que se chama 'amor à verdade' e que é apenas a falta de capacidade de mentir" (NIETZSCHE, F. Ibid, 2004).

<sup>768</sup> ASSMANN, S. J. Anotações da disciplina *Seminários em Biopolítica*. UFSC/CFH/DICH, março – junho 2006.

<sup>769</sup> ASSMANN, S. Anotações da disciplina *Tópicos Especiais em Filosofia Política*. Florianópolis: UFSC - Mestrado em Filosofia, 2003.

A partir de Thomas Hobbes (1588-1674) e, logo a seguir, de René Descartes (1596-1650), a *razão* foi reduzida à previsão (e cálculo) de conseqüências, qual seja, “à faculdade de deduzir e concluir a partir de um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo”. É nesse contexto que a definição do homem como *animal rationale* assume contornos funcionais e utilitários, ao vislumbrar os seres humanos como “animais capazes de raciocinar, de prever as conseqüências” <sup>770</sup>.

Ao analisar os vínculos entre razão e verdade estabelecidos no contexto da Era Moderna, Hannah Arendt atribui à dúvida cartesiana um papel central na relativização do conceito de verdade. Para ela, “a antiga oposição entre a verdade sensual e a verdade racional, entre a capacidade inferior dos sentidos e a capacidade superior da razão no tocante à apreensão da verdade perdeu sua importância” a partir do advento da dúvida cartesiana.

A universalidade é, para Hannah Arendt, a principal característica da dúvida cartesiana, para a qual “a inteligibilidade à compreensão humana não constitui demonstração de verdade, tal como a visibilidade não constitui prova de realidade”. O tradicional conceito de verdade “fosse ele baseado na percepção dos sentidos, na razão ou na crença em alguma revelação divina” foi totalmente desfigurado pela dúvida cartesiana, a mais imediata conseqüência da descoberta de Galileu. A famosa abordagem cartesiana *reductio scientiae ad mathematicam* conduziu à matematização da ciência e da vida, ao permitir “a substituição do que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são reduzidas a relações lógicas entre símbolos criados pelo homem. É esta substituição que permite à ciência moderna cumprir sua ‘tarefa de produzir’ os fenômenos e objetos que deseja observar. E o pressuposto é que nem um deus nem um mau espírito podem alterar o fato de que dois e dois são quatro”. Assim é que a filosofia moderna inaugurada por Descartes – da mesma forma que a ciência moderna tem em Galileu seu principal ancestral – solapou “a verdade que se revela por si mesma”, comum aos credos da antiguidade pagã, bem como à cultura hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã. “A nova filosofia moderna voltou-se com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinhava ao ódio – contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da Antiguidade pela Renascença” <sup>771</sup>.

<sup>770</sup> ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981, p.296; 297.

<sup>771</sup> ARENDT, H. Ibid, 1981, p.288, 289, 297.

Com o evento da descoberta do telescópio, em 1610, por Galileu Galilei (1564--1642), “a leitura de um instrumento havia aparentemente derrotado a mente e os sentidos”, valendo-se de um dos pressupostos da ciência moderna mediante o qual “nada resta que possa ser aceito de boa fé; tudo deve ser posto em dúvida” incluindo *a razão* e a fé na *razão*, derivadas de percepções sensoriais. Arendt enfatiza assim que “não foi a razão, mas um instrumento feito pela mão do homem – o telescópio – que realmente mudou a concepção física do mundo”, instaurando um novo conhecimento e uma conseqüente “alienação do mundo”, a partir da qual “a alienação da Terra tornou-se e continua sendo até hoje, característica da ciência moderna”. Com o desenvolvimento da ciência moderna, consubstanciado pela dúvida cartesiana e pelo mundo da experimentação científica, aumentou “o poder humano de criar e de agir a um grau muito além do que qualquer época anterior ousou imaginar em sonho ou fantasia” e, sob o pretexto de melhorar as condições da vida humana na terra, a ciência moderna e as conseqüentes conquistas da técnica conseguiram “aprisionar o homem – e agora de forma bem mais efetiva – na prisão de sua própria mente, nas limitações das configurações que ele mesmo criou” <sup>772</sup>. Depois que Descartes formulou sua filosofia apoiada nas descobertas de Galileu – o telescópio, em especial – “os caminhos de Deus se tornaram de fato inescrutáveis; quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado”. Sob o pressuposto de que “a natureza e o Ser não se revelam aos sentidos”, o mundo sensorial desaparece e com ele desaparece também o mundo transcendental onde era possível a possibilidade de transcender-se o mundo imanente em termos de conceito e pensamento <sup>773</sup>.

Ao analisar os vínculos entre racionalização e o poder político na modernidade, Foucault destaca que “uma das tarefas das Luzes era multiplicar os poderes políticos da razão”. Em seu texto *Omnes et Singulatim*, Michel Foucault (1926-1984) estuda as relações entre razão e tecnologias de poder e considera que o processo de racionalização deve ser analisado em suas dimensões microfísicas, tais como nos domínios da loucura, da doença, da morte, do crime, da sexualidade e outros. Lembra também que embora as Luzes tenham sido uma fase determinante para o estreitamento dos vínculos entre razão e abusos na tecnologia política, é essencial “referir-nos a processos bem mais recuados se quisermos compreender como nos deixamos cair na armadilha de nossa própria história” <sup>774</sup>. No decorrer de sua pesquisa histórica,

<sup>772</sup> ARENDT, H. Ibid, 1981, p.276, 286.

<sup>773</sup> ARENDT, H. Ibid, 1981, p. 301-302.

<sup>774</sup> FOUCAULT, M. *Omnes et Singulatim: para uma crítica da razão política*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994, v. IV (1980-1988), p. 2. Tradução de Selvino J. Assmann.



Foucault identifica uma das raízes mestras no campo da tecnologia de poder: *o poder pastoral*<sup>775</sup>, cuja origem remonta à época da cultura hebraica do Velho Testamento. Essa vertente de poder não vingou no pensamento político grego, nem nas sociedades orientais antigas, tais como o Egito, China ou Assíria.

Assinalando que o poder não é senão um tipo particular de relações entre indivíduos, através do qual um tenta interferir na conduta do outro, Foucault destaca, entre os postulados de base para tal pesquisa, que “a racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais, enraizando-se inicialmente na idéia do *poder pastoral*, depois na razão de Estado”. Diz Foucault que “se o Estado é a forma política de um poder centralizado e centralizador, denominemos pastorado (*pastorat*) o poder individualizador”. Dentre as consequências desse fenômeno destacam-se “a individualização e a totalização” e uma possível conquista da liberdade “só pode vir do ataque não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política”<sup>776</sup>.

Outra abordagem da questão da racionalidade é oferecida pelo sociólogo alemão Max Weber (1864-1920), para o qual a sociedade moderna apresenta três esferas de racionalidade: A *racionalidade cognitiva*, inerente à ciência e à técnica; a *racionalidade avaliativa*, presente no direito e na ética; e a *racionalidade expressiva e estética*, no domínio da arte e das relações humanas<sup>777</sup>. Henrique de Lima Vaz (1921-2002), após considerar que a chamada pós-modernidade reflete uma "herança dilacerada de Hegel e do seu repartir-se nos reducionismos historicistas ou positivistas" formula uma questão fundamental pertinente à civilização contemporânea:

---

<sup>775</sup> A idéia da divindade, do rei o do chefe como um pastor que guia seu rebanho de ovelhas, não pertencia, segundo Foucault, à cultura da civilização greco-romana. Para o pensador francês, foram os hebreus que, já na época do Velho Testamento (de forma embrionária) e, posteriormente, no desdobramento do pensamento cristão, desenvolveram e ampliaram o tema do **poder pastoral**. Foucault assim se expressa no tocante à marcante influência do poder pastoral na vida dos indivíduos: “O poder pastoral supõe atenção individual a cada membro do rebanho. Os textos hebraicos associam esses temas às metáforas do Deus-pastor e do seu povo-rebanho [...]. O cristianismo lhes daria importância considerável, tanto na Idade Média quanto nos Tempos Modernos [...]. Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; jogo que parece não ter relação alguma com o da cidade que sobrevive através do sacrifício dos seus cidadãos. Combinando este dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que denominamos os Estados modernos, nossas sociedades revelaram-se verdadeiramente demoníacas” (FOUCAULT, M. Ibid 1994, p.4; 10).

<sup>776</sup> FOUCAULT, M. Ibid, 1994, p. 20.

<sup>777</sup> WEBER, M. *Economy and society*. Bedminster Press, 1968, v.1.

“Se a experiência histórica da *transcendência*, com a postulação de um Absoluto transmundo e transhistórico, seja na versão bíblica da Palavra Criadora, seja na versão grega da Idéia e, finalmente, na sua confluência no *logos* cristão guiou, durante dois milênios, a rota do homem ocidental na descoberta de si mesmo e na sua auto-afirmação como *pessoa* - inteligência e liberdade - que rumos esperam, no terceiro milênio, esse homem que se reconheceu na abertura para a *transcendência* e que vê obscurecer-se sempre mais essa luz duas vezes milenar lançada desde a profundidade ou a altura dessa abertura propriamente insondável, sobre o enigma do seu próprio mistério? Tal é a única interrogação verdadeiramente essencial erguida diante da civilização que se prepara para transpor o limiar do terceiro milênio” <sup>778</sup>.

A análise crítica do problema da *escatologia*<sup>779</sup> que, no contexto das grandes religiões monoteístas, especula, de maneira diferenciada, sobre vaticínios divinos e sinaliza para uma expectativa futura da salvação, leva Brüseke a estabelecer a seguinte reflexão:

“Na medida em que as ciências modernas e a filosofia moderna avançaram sobre o pensamento religioso, tornou-se a fé opção individual, como tal tolerada, enquanto ficava no cerco do particular. Publicamente começa nos tempos do iluminismo *o reino da razão*, todavia dividida em várias escolas e vertentes e sempre atento, para combater um eventual retorno do sagrado. Marx<sup>780</sup> era um entre muitos destes intelectuais, cujas obras, na primeira metade do século dezanove, ainda estão marcadas pelos combates contra o *imaginário religioso*, como diriam os sociólogos de hoje. [...] Quando entendemos que racionalismo e teologia, razão e fé, não são antípodas tão assimétricos como o senso comum afirma, não surpreendemo-nos quando estruturas do pensamento judaico-cristão aparecem de forma laicizada no seu adversário mais forte: o materialismo histórico” <sup>781</sup>.

Max Horkheimer denuncia que, no contexto do Iluminismo, a *razão* é deslocada da psique humana, onde deveria estar, e foi transformada num atributo da sociedade,

<sup>778</sup> VAZ, H. L. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-tecnológica. In: JAGUARIBE, H. (org.). **Transcendência e mundo na virada do século**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 80.

<sup>779</sup> “A *escatologia* é a doutrina das *últimas coisas* e do fim da história. Acredita-se que, depois do juízo final e o fim do mundo, começa uma nova vida que realizaria as esperanças religiosas. Os profetas do Velho Testamento vêem este estado como reino messiânico, os cristãos como reino de Deus, os muçulmanos como paraíso” (BRÜSEKE, F. J. **Irracionalidades na modernidade técnica: romantismo, mística e escatologia política**. Florianópolis: UFSC-CFH, 2004a, p.16).

<sup>780</sup> Guerreiro Ramos considera Karl Marx “um pagão em ciência social”, quando comparado com Aristóteles que sempre teve “acurada compreensão da precariedade da condição social e política do ser humano” e que “acharia grotesca a escatologia de Marx sobre uma revolução final”, já que considerava “qualquer sistema político inevitavelmente corruptível” (RAMOS, A. G. **As confusões em torno do industrialismo**. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 27 dez. 1981c, p. 5).

<sup>781</sup> BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2004, p. 17.

provocando uma profunda socialização do indivíduo na modernidade. Em sua crítica ao conceito moderno da razão, o pensador frankfurtiano pressupõe que "o antagonismo entre a razão e a natureza está numa fase aguda e catastrófica" e que, no contexto atual da cultura de massas "a denúncia daquilo que atualmente se chama de razão é o maior serviço que a razão pode prestar"<sup>782</sup>.

A "razão moderna" é, pela primeira vez, sistematicamente articulada nos trabalhos de Thomas Hobbes, no qual assumiu uma feição enganadora e utilitarista. Para ele, a razão representa uma capacidade que o indivíduo adquire "pelo esforço" e que o habilita a nada mais do que realizar o "cálculo utilitário de conseqüências"<sup>783</sup>.

Na realidade, a concepção do cálculo utilitário de conseqüências e da visão materialista da história tem sua origem na Antigüidade, com Aristóteles, "o primeiro a declarar que *o interesse* [...] aquele que é útil a uma pessoa, a um grupo, tem e deve ter domínio supremo nas questões políticas"<sup>784</sup>.

Na perspectiva de Guerreiro Ramos ao atacar o conceito de razão em termos de senso comum e ao propor alternativas para esse conceito, Thomas Hobbes prepara o caminho para a transavaliação do social, reduzindo o ser humano "a uma criatura que calcula, tornando impossível distinguir entre vício e virtude", onde a sociedade assume a condição de mentor supremo e, "não surpreendentemente, o padecimento é equiparado ao mal, e o prazer ao bem [...]. Se o social se transforma no critério que abrange tudo na ordenação da existência humana, então os vícios, o orgulho, o egoísmo, a corrupção, a fraude, a ganância, a hipocrisia e a injustiça passam a ser virtudes"<sup>785</sup>. Em seu entendimento, David Hume e Adam Smith forçaram um vínculo entre o social e a moral, onde "aquilo que é social é forçosamente moral", substituindo assim a razão pela socialização, como alicerce filosófico da modernidade. Antes mesmo da queda do socialismo, Ramos já alertava para a inclusão total do ser humano na sociedade de mercado, onde os valores humanos tornam-se *valores econômicos*. Formula a seguinte reflexão:

---

<sup>782</sup> HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro Ed, 2000, p.77; 87.

<sup>783</sup> HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

<sup>784</sup> ARENDT, H. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971.

<sup>785</sup> RAMOS, A. G. *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1981a, p.30-31.

“As correntes de pensamento que hoje prevalecem em matéria de ciência social formal, seja em seus termos *estabelecidos* usuais, seja sob os disfarces marxistas e neomarxistas, apoiam-se numa visão sociomórfica, reduzindo o ser humano a nada mais que um ser social. Daí que a plena realização do indivíduo seja entendida como sua total socialização, quer sob as condições presentemente oferecidas, quer num futuro estágio social esclarecido. Por exemplo, a motivação econômica é considerada o traço supremo da natureza humana e a teoria econômica formal afirma que o mercado - grifo do autor - é a categoria fundamental para a comparação, avaliação e o desenho dos sistemas sociais. Não é por acidente que os cientistas sociais estabelecidos recomendam aos países do Terceiro Mundo a prática maciça de certo tipo de esclarecimento organizado, que se destina a ensinar 'a motivação do sucesso'. Para os teoristas marxistas e neomarxistas [...] as peças essenciais de seu projeto universal são a socialização dos meios de produção e do excedente econômico, planejamento socialista da estrutura de produção e consumo e educação marxista igualitária como meio organizado de esclarecimento das massas”<sup>786</sup>.

Mas, efetivamente, a transição entre a razão clássica e a racionalidade técnica que permeia nosso mundo contemporâneo, excluindo a visão trágica, é assinalada, de forma magistral, por um pensador da segunda metade do século XIX: Friedrich Nietzsche. Sempre à frente de seu tempo, Nietzsche questiona as bases platônicas da racionalidade, responsável pelo reino do ressentimento. Para Nietzsche, a racionalidade filosófica, inaugurada à época da Grécia clássica, fez desaparecer o sentido trágico da vida. Em sua análise sobre Nietzsche, François Châtelet (1925-1985) observa que o filósofo alemão elege os grandes questionamentos (trágicos) associados à contestação da razão: o esvaziamento da essência da vida pela “garantia” de segurança; o papel do cristianismo ao acentuar o ascetismo e a escatologia na perspectiva de um mundo feio e mau; o egoísmo comercial através do qual “tudo se torna igual a tudo, tudo pode ser trocado por qualquer coisa; o egoísmo do Estado tanto através da democracia – “um poder que embrutece e que nivela” – quanto pelo socialismo – “irmão mais moço do despotismo” ao endeusar o Estado e aniquilar o indivíduo -; a ideologia da ciência, um novo ídolo que substitui as religiões; e a ideologia do progresso dotado de tal poder de encantamento que se tornou um desafio e uma necessidade perpétua. Com relação à ideologia do progresso formula a seguinte crítica: “Não há lei segundo a qual desenvolver-se signifique forçosamente elevar-se, acrescentar-se, fortificar-se”<sup>787</sup>.

O filósofo Luc Ferry (1951-) vai ao encontro do pensamento de Heidegger (mundo da técnica) ao afirmar que, “Nietzsche é, por excelência, o ‘pensador da técnica’, aquele que,

<sup>786</sup> RAMOS, A. G. Ibid, 1981a, p.32-33.

<sup>787</sup> NIETZSCHE, apud CHATELET, Ibid, 1994, p.140-141.

como nenhum outro, acompanha o desencanto do mundo, o eclipse do sentido, o desaparecimento dos ideais superiores em proveito da única e exclusiva lógica da vontade de poder”<sup>788</sup>. Na contramão da visão otimista da técnica, Martin Heidegger (1889-1976) – autor da célebre frase, “diante da técnica só um Deus pode nos salvar” – assim se expressa ao refletir sobre a essência e a abrangência do mundo da técnica na vida contemporânea:

O que a essência da técnica tem a ver com *desencobrimento*<sup>789</sup>? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica, conceituada como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda a elaboração produtiva. A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade. [...] Técnica é uma forma de desencobrimento. A técnica vive e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece *aleteia*, verdade<sup>790</sup>.

Existe alguma possibilidade, na perspectiva do pensamento de Heidegger, de aproximar a técnica moderna do pensamento trágico?

Franz Brüseke (1954-) se inspira no *Jogo das Contas de Vidro - Glasperlenspiel* - de Hermann Hesse (1877-1962) ao abordar o paradoxo da "experiência da infinitude na finitude vivida" num mundo essencialmente imanente onde questões existenciais ficam reduzidas a "uma terra da labuta e, ao mesmo tempo, o único palco onde o homem tem chance de encontrar seu sentido e sua felicidade. [...] Se o sentido num mundo sem Deus só pode ser paradoxal, a felicidade<sup>791</sup>; bem entendida, somente pode ser trágica”<sup>792</sup>.

<sup>788</sup> FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p.251.

<sup>789</sup> Também traduzida do alemão *Entbergung* ou *Entbergen*, como *desocultamento*.

<sup>790</sup> HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 17-18.

<sup>791</sup> Para Aristóteles o ideal da vida humana é a *felicidade* que "consiste em realizar a natureza do ser". Observa, entretanto, que essa natureza "não está jamais inteiramente realizada num ser dotado de movimento, e que ela é, portanto, mais tendência que dado. Por isso, a vontade do homem, sempre falível e precária, precisa ser educada. Para fazer *o bem*, não basta a reta intenção. É necessário um 'hábito', ou seja, uma 'disposição adquirida'; em outras palavras, um bom costume, e a isso Aristóteles dá o nome de *virtude* [...]. Dentre as virtudes - algumas das quais propriamente morais enquanto outras são 'intelectuais' - está reservado um lugar à parte para a prudência (*phronêsis*), a virtude da correta deliberação que, entre dois extremos da desmedida e da inércia, deve discernir em cada ocasião onde está o meio-termo justo, combinação ótima do desejável com o possível" (AUBENQUE, Ibid, 2001, p.70). Em sua *Ética a*

Em sua abordagem sobre biopolítica, Peter Pál Pelbart considera que, no contexto de um capitalismo cultural, o Império<sup>793</sup> "pluga o sonho e multidões à sua megamáquina planetária" onde, numa era da biopolítica, "consumimos mais do que bens, formas de vida"<sup>794</sup>. Coloca a questão da subjetivação: "que possibilidades restam de criar laço, de tecer um território existencial e subjetivo na contramão da serialização e das territorializações propostas pela economia material e imaterial atual"? E complementa: "como reverter o jogo entre a valorização crescente dos ativos intangíveis tais como inteligência, criatividade, afetividade, e a manipulação crescente e violenta da esfera subjetiva?"<sup>795</sup>.

Franz Brüseke lembra o sociólogo Max Weber que, na perspectiva da modernidade, situa a subjetividade "com seus fortes traços não racionais, dentro do complexo da racionalidade moderna", contornando assim "a externalização das irracionalidades de qualquer espécie que emanam da subjetividade moderna"<sup>796</sup>. E faz um contraponto entre racionalidade e irracionalidade no contexto da modernidade técnica:

Parece que a ciência e a técnica, correspondendo à racionalidade cognitiva<sup>797</sup>, e o sistema de direito moderno, correspondendo à racionalidade evaluativa, não suportam fortes doses da 'racionalidade' expressiva e estética. [...] A ciência quer somente saber como as coisas são e a técnica quer mostrar como podemos fazer algo. Desta maneira ficam a ciência e a técnica presas no plano ôntico e esquecem, como Heidegger mostrou, o próprio Ser. [...] Não obstante, a contingência do mundo objeto revela uma resistência oriunda do próprio Ser. [...] O

---

*Nicômaco*, Aristóteles diz que "tanto a virtude quanto a política sempre giram em torno dos prazeres e sofrimentos, pois o homem que os usa bem é bom, e o que os usa mal é mau". Observa também que "é em razão dos prazeres e sofrimentos que os homens se tornam maus, buscando-os, ou deles se desvencilhando" (ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001a, p.44-45).

<sup>792</sup> BRÜSEKE, Ibid, 2004a, p.12-13.

<sup>793</sup> O conceito de Império "caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras" com um poder sem limites, abrangendo "a totalidade do espaço" de todo o mundo civilizado. "Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana". O objeto do Império é "a vida social como um todo", apresentando-se como uma "forma paradigmática de *biopoder*" (HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2003, p.14; 15).

<sup>794</sup> PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003, p.20.

<sup>795</sup> PELBART, P. P. Ibid, 2003, p 22.

<sup>796</sup> BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2004, p.2.

<sup>797</sup> Weber concebe três esferas pertinentes à racionalidade moderna: "a esfera da racionalidade cognitiva, presente na ciência e na técnica; a esfera da racionalidade evaluativa, como aparece no direito e na ética; e a racionalidade expressiva e estética, virulenta na arte e nas relações amorosas" (BRÜSEKE, F. J. Ibid 2004 p.2).

horror metafísico (Kolakowski, 1988/1990) que a ciência expressa, tem como equivalente o horror de uma realidade desertificada pela própria consciência científica. O motivo romântico contido na busca da *flor azul* nos dá notícia de algo ainda não alcançado. O século vinte nos ensinou tratar com mais cuidado a esperança de poder apanhar essa flor, de poder alcançar o *escaton* no campo histórico e nos colocou frente o velho problema do *profeta falso*. Os místicos sem Deus, [...] não necessitam da esperança nem cultivam expectativas, preparam-se em vez disso para essas *horas curtas e raras* que podem revelar o sentido daquilo que é <sup>798</sup>.

Ao capturar o homem numa "*gaiola de ferro*" (metáfora para expressar, na modernidade, a supremacia crescente da *razão instrumental* sobre a *emoção*), a *racionalidade cognitiva* determina as diretrizes e a operacionalização do progresso técnico-científico dos nossos tempos.

Em sua análise sobre as interações entre o racionalismo ascético e a busca da riqueza associada a paixões mundanas inerentes à modernidade técnica e econômica, Weber cria a metáfora da *gaiola de ferro* remetendo a aspectos éticos, religiosos e culturais, numa perspectiva futura:

"Ninguém sabe quem viverá, no futuro, nesta gaiola de ferro ou se, no final deste remendo desenvolvimento surgirão profetas inteiramente novos, ou se haverá um grande ressurgimento de velhas idéias e ideais ou se, no lugar disso tudo, uma petrificação mecanizada ornamentada com um tipo de convulsiva auto-significância. Neste último estágio de desenvolvimento cultural, seus integrantes poderão de fato ser chamados de 'especialistas sem espírito, sensualistas sem coração; nulidades que imaginam ter atingido um nível de civilização nunca antes alcançado' <sup>799</sup>.

O filósofo italiano Umberto Galimberti (1942-) coteja a técnica com a racionalidade e a política e procura demonstrar que "a técnica é a forma mais elevada de racionalidade, por ser absolutamente anônima e indiferenciada" e que, numa sociedade de mercado, onde a economia maximiza os recursos tecnológicos, "a política não é mais o lugar da decisão", as competências técnicas, presentes em quase todos os domínios do mundo contemporâneo, "acaba por ser o lugar da decisão, sem ter o efetivo discernimento, mas apenas o seu próprio potenciamento".

Nos tempos modernos, tanto a política como a religião, a economia e a própria liberdade estão a reboque da técnica. O aparato técnico, dentro de pressupostos

<sup>798</sup> BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2004, p.18-19.

<sup>799</sup> WEBER, M. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 131.

antropomórficos, torna-se a condição fundamental para realizar qualquer finalidade. Esta visão de Galimberti apóia-se no filósofo alemão Martin Heidegger para quem a técnica tem efeitos sobre o mundo externo e sobre a interioridade dos seres humanos, cujo pensamento está atrelado ao cálculo de conseqüências. Ou seja, a técnica condiciona o modo de pensar "transformando o pensamento em cálculo". No mundo ocidental, sob a égide da racionalidade cognitiva de Max Weber, "pensar significa fazer de conta, calcular, prever, fazer planos, organizar - isso é plenamente o pensamento técnico"<sup>800</sup>. Mas, numa visão trágica, seria o caso de perguntar se a inexorabilidade da técnica moderna poderia ser comparável o destino, a partir do qual o ser humano não seria senhor de suas escolhas? Qual o espectro de liberdade existente no mundo da técnica?

E, sua análise sobre o progresso da técnica<sup>801</sup>, o filósofo Emanuele Severino também questiona seus vínculos com a liberdade humana, ao considerar principalmente o fascínio e as expectativas derivadas do desenvolvimento tecnológico. Em suas palavras: "A ilusão que a técnica possa resolver todos os problemas do homem, não só os relativos aos meios de sustentação e de desenvolvimento, mas também os que têm a ver com os fins da existência, o sentido das coisas, o mundo dos significados". A partir dessa visão, Severino indaga: "porventura a técnica poderá dar um passo atrás e deixar maior espaço à liberdade de deliberação dos indivíduos?"<sup>802</sup>

Na idade da técnica, a liberdade está atrelada ao aparato técnico. É o caso, por exemplo, da manipulação dos meios de comunicação onde o pensamento é formatado e padronizado dentro o espírito do rebanho. Segundo Galimberti a **arte** poderia ser uma alternativa para a dominação totalitária da técnica:

A técnica é eficientista e incide também sobre as práticas cotidianas da vida. A arte existe, poderia ser um contra-altar à técnica unicamente se o mundo se organizasse artisticamente. Não deveríamos, por acaso, sempre ver qual é a palavra sem a qual não se pode explicar o que

<sup>800</sup> GALIMBERTI, U. *A ética na idade da técnica*: entrevista com Umberto Galimberti por Caterina Falomo. Tradução Selvino Assmann de <<http://www.socialisti.net/caffe/intergalimberti.htm>> Acessado em 13.07.2003.

<sup>801</sup> Para Severino, "a técnica pode ser considerada uma das mais belas, grandes, luminosas, profundas expressões da natureza humana, igual ao personagem bíblico e literário Lúcifer. A técnica, igual a Lúcifer, mesmo considerada de um ponto de vista 'negativo', não possui as características da feiúra e da idiotice. Lúcifer é grande, é belo, é sedutor; no entanto, infelizmente, é Lúcifer" (Cf. SEVERINO, E. *O que é a técnica?* Tradução de Selvino J. Assmann Disponível em <<http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=408>>, Acessado em 19 fev. 2009).

<sup>802</sup> SEVERINO, E. *O que é a técnica?* Tradução de Selvino J. Assmann Disponível em <<http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=408>>, Acessado em 19 fev. 2009, p.7.



acontece? Se eu eliminar a palavra *arte*, este mundo vai continuar caminhando da mesma forma? Parece que sim. E se eliminar a palavra *técnica*? Aí não. Por conseguinte, a arte não é um contraponto à técnica, mas um refúgio estético e emotivo. Algo assim como o *weekend* mais nobre comparado com um mais tecnicizado, porque já estamos assistindo, inclusive à *tecnicização do tempo livre*. [...] A técnica em si é uma estrutura fortíssima, mas também fragilíssima. Por exemplo, o terrorismo<sup>803</sup> capta a debilidade da técnica. A sua fragilidade<sup>804</sup>.

Galimberti considera que, a relação do homem com a natureza deriva, na civilização ocidental, de duas macrovisões de mundo: a grega e a hebraica. "*Prometeu*, inventor da técnica, não hesita em reconhecer que 'a técnica é mais fraca que a necessidade'". Para os gregos, o ser humano não podia dominar a natureza, daí porque tanto a técnica como a política "se inscreverem na ordem imutável da natureza". Na Grécia clássica, a técnica não visava o domínio e a manipulação da natureza, mas seu desocultamento<sup>805</sup>. Platão e Aristóteles não tinham "instrumentos para conceber a natureza como *responsabilidade humana*"<sup>806</sup>.

Já no mundo judaico-cristão, a natureza é concebida como fruto da "vontade de Deus que a criou e do ser humano a quem ela foi confiada". O seu significado desloca-se da dimensão cosmológica (mundo grego) para a dimensão antropológica (mundo judaico-cristão). Tanto é que, já no início do século XVII, o filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626), precursor do empirismo da fenomenologia e do existencialismo, propõe, em sua obra *Novum Organon* (*Novo Instrumento*), uma abordagem para transformar a mente em *tabula rasa* (desvencilhando-se de todos os conceitos dos clássicos) e define o objeto da ciência como a

<sup>803</sup> Os episódios de 11 de setembro de 2001 em Nova York e Washington comprovam este aparente paradoxo da técnica. A nação mais poderosa do mundo (Estados Unidos) é atingida em seu cerne por um grupo de terroristas fanáticos altamente organizados, mas tecnicamente despojados de equipamentos bélicos.

<sup>804</sup> GALIMBERTI, U. Ibid, 2003, p. 4-5.

<sup>805</sup> Em 1953 ao publicar seu trabalho *A questão da técnica*, Heidegger afirma que a **técnica** participa decisivamente da fundamentação do mundo moderno. Ele vale-se do termo alemão *Entbergung* (traduzido como *desocultamento*) para conferir à técnica uma característica que vai bem além de um simples meio, estendendo seu domínio ao da verdade: "A técnica não é então somente um meio. A técnica é uma *maneira de desocultamento*. Quando observamos isto, abre-se para nós um outro campo para a essência da técnica, completamente distinto. É o campo do *desocultamento*, isto é, da verdade." (HEIDEGGER, M. 1997, p.40-93). Franz Brüseke, estudioso de Heidegger, complementa: "definir a técnica como uma maneira de desocultamento significa entender a essência da técnica como a verdade do relacionamento do homem com o mundo. A técnica não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira como o homem apropria-se e aproxima-se da natureza. Esta maneira não é algo fixo; no entanto possui temporalidade e, assim, história". (BRÜSEKE, F. J. *A Técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001, p.62).

<sup>806</sup> GALIMBERTI, U. *A emergência tecnológica e a passagem da cosmo-polis para a tecno-polis*. Tradução Portuguesa. Selvino Assmann In: \_\_\_\_\_. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Roma: Feltrinelli, 1999.

causa das coisas naturais. Como fundador da ciência moderna, Bacon propõe uma máxima: *scientia est potentia (conhece para dominar)* <sup>807</sup>. Tem início, com Bacon, a matematização da vida humana e, de forma sistemática, a manipulação e o domínio da natureza, inserida numa ordem antropocêntrica, fundada na civilização judaico-cristã.

Devido a insuficiências instintivas e biológicas, o homem pré-moderno (ou pré-tecnológico) não teria sobrevivido sem a técnica. Por haver nascido em função da carência biológica do ser humano, "a técnica é a essência do homem". No entanto, a *técnica moderna* nasce na primeira metade do século XX, e assume proporções avassaladoras a partir do evento paradigmático da experiência nazista, fruto, não de sua crueldade, mas "pela irracionalidade que decorre da perfeita racionalidade de uma organização, para a qual, 'exterminar' tinha apenas o significado de 'trabalhar' <sup>808</sup>.

A técnica compromete a condição humana de *habitar*, ao criar um mundo com características que transformam ambientes e o modo de vida. Diz Galimberti: "a técnica não é mais objeto de nossa escolha, mas é o nosso ambiente, no qual fins e meios, objetivos e ideias, condutas, ações e paixões, até mesmo sonhos e desejos, são tecnicamente articulados e precisam da técnica para se expressar" <sup>809</sup>. Ao ocupar um papel central no mundo contemporâneo, a técnica (bem como a ciência) não é neutra. Ela (alimentada pela ciência) transforma a realidade, independente de quem a usa. No limite, o ser humano pode fazer tudo através da técnica. No entanto, processos derivados da biotecnologia e da engenharia genética (a clonagem e a transgenia são exemplos), "podem levar a uma anomia, corroendo a possibilidade de uma ética" <sup>810</sup>. Nesta perspectiva as perguntas pelo sentido da vida ficam sem sentido na *idade da técnica*, porque não é pertinente ao programa da técnica encontrar respostas para semelhantes perguntas.

O alerta para o "tremendo poder humano de destruição" derivado da técnica moderna já havia sido emitido por Hannah Arendt vislumbrando, além da terrível capacidade de "destruir toda a vida orgânica da terra", outro lado sombrio da idade da técnica. Em seu livro *A Condição Humana* (1958) ela já antevia as seguintes ameaças:

---

<sup>807</sup> MASIP, V. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: EPU, 2001.

<sup>808</sup> GALIMBERTI, U. Ibid, 1999, p. 3; 12.

<sup>809</sup> GALIMBERTI, U. Ibid, 1999, p. 2.

<sup>810</sup> ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

“Não menos terrível e não menos difícil de compreender é o novo poder de criar, o fato de que podemos produzir novos elementos jamais encontrados na natureza [...]. Ao mesmo tempo passamos a popular o espaço em volta da Terra com estrelas feitas pelo homem, criando, por assim dizer, novos corpos celestes sob a forma de satélites, e esperamos ser capazes num futuro não muito distante, de fazer aquilo que todas as eras passadas viram como o maior, o mais profundo e o mais sagrado mistério da natureza: criar ou recriar o milagre da vida” <sup>811</sup>.

O que diria Arendt frente às experiências contemporâneas com *clonagem humana*?

A tragédia é a quintessência da atividade humana. Desde sua concepção original - no século VI antes de Cristo - a experiência trágica é fundamentalmente uma experiência individual, mas com repercussão na vida humana associada. Na perspectiva do professor Héctor Ricardo Leis (1943-), “a própria técnica na modernidade acabou se tornando um elemento trágico, nas tentativas de adaptar o meio ao homem (deslocando o meio como um referente natural), resultando em dilemas que envolvem uma triangulação entre a tragédia, a técnica e a liberdade” <sup>812</sup>. Para Héctor Leis, desde Platão, a humanidade sempre quis domesticar o ser humano, fazer um 'homem novo'. Na idade da técnica essa possibilidade assume uma forma concreta, via eugenia <sup>813</sup>. As últimas notícias sobre criação de células-tronco embrionárias, por cientistas da Coreia do Sul, assim o demonstram! Selvino Assmann aponta a sedução inerente à técnica em justaposição ao seu poder de destruição. Com o desenvolvimento gradativo da tecnologia, não há como formular uma ética, observa lembrando Heidegger. Não há mais volta! Mesmo que a técnica moderna seja um invento ocidental, uma vez que acontece, ninguém fica de fora! “Este niilismo que acompanha o desocultamento técnico é expressão e essência da modernidade e permeia todas as suas formações políticas” <sup>814</sup>.

Dessa forma, “o mundo cessou de ser pensado para ser conhecido através de uma *tékhne*”; assim como “o *bíos* cessou de ser objeto de uma *tékhne* para tornar-se correlato de uma prova, de uma experiência, de um exercício”. Neste contexto, o desafio do pensamento ocidental, tanto à filosofia quanto à tradição, é assim expresso na indagação de Michel

<sup>811</sup> ARENDT, H. Ibid, 1981, p. 281.

<sup>812</sup> LEIS, H. R.; ASSMANN, S. J. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

<sup>813</sup> LEIS; H. R.; ASSMANN; S. J. Ibid, 2004.

<sup>814</sup> BRÜSEKE, F. J. Ibid, 2001, p. 90.

Foucault: "De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *téchne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o 'eu' como sujeito ético da verdade?" <sup>815</sup>.

Na tragédia ática o ser humano aparece dilacerado entre duas direções: como responsável por seus próprios atos e como uma espécie de brinquedo nas mãos das divindades e do destino. Na Antiguidade grega, o artista ou o artesão não são verdadeiramente autores de suas obras. "Eles nada criam. Seu papel é apenas encarnar na matéria uma forma pré-existente, independente e superior à sua *téchne*. A obra possui mais perfeição que o obreiro: o homem é menor que sua tarefa" <sup>816</sup>. O helenista Vidal-Naquet aponta a figura mitológica de Prometeu (da última obra conservada de Ésquilo) como "o deus da função técnica" e ressalta que "os problemas que afloram nessa peça, os das relações entre o poder e o saber, entre a função política e a função técnica, esses problemas talvez não tenham cessado de nos atormentar" <sup>817</sup>.

O próprio pensamento filosófico está impregnado, desde o princípio, de influências derivadas da tecnologia. Numa reflexão sobre a genealogia e o perecimento do pensamento filosófico, o professor Willis Guerra Filho (1961-) sugere que "a mitologia, a religião e a tecnologia antecedem e preparam o surgimento da filosofia" para, mais adiante, ela (a filosofia) "desaparecer em mitologias, religiões e tecnologias" <sup>818</sup>.

Numa análise sobre a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, Antônio Soares Zuin destaca a atualidade da sentença de Tirésias ao exclamar "Oh! Terrível coisa é a ciência quando o saber se torna inútil". Zuin prossegue - no contexto atual do gozo do prazer (voyeurismo sadomasoquista <sup>819</sup> na área da comunicação, tipo *Big Brothers*) de olhar e exibir, presente na

<sup>815</sup> FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade, política: Ditos & Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

<sup>816</sup> VERNANT, J. P. *Esboços da vontade na tragédia grega*. In: VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 51.

<sup>817</sup> VIDAL-NAQUET, P. *Ésquilo, o passado e o presente*. In: Ibid, 2005, p. 239.

<sup>818</sup> GUERRA FILHO, W. S. *Para uma filosofia da filosofia*. Fortaleza: UFC/Casa de José de Alencar, 1999, p. 27.

<sup>819</sup> Vale aqui distinguir *masoquismo* de *sadismo*. No masoquismo, o prazer resulta de um *contrato*, de um acordo, de uma aquiescência entre os indivíduos envolvidos. Já na prática do sadismo sucede o contrário. "Ao sádico interessa as lágrimas da vítima. Não há acordo, há violação. O sádico goza pelo fato de impingir sua vontade, seu domínio sobre o outro, a vítima" (RAFFAELLI, R. Anotações de aulas ministradas na disciplina *História, Cultura e Indivíduo*. Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Florianópolis: CFH/UFSC, ago./dez. 2004).

industrial cultural contemporânea - em sua tentativa de aproximar a utilidade da técnica com fetichização das forças produtivas, como herdeiras da cegueira do herói do drama de Sófocles:

“Questionar a inutilidade do conhecimento implica, mais do que nunca, a recuperação de sua própria utilidade. A mesma utilidade da técnica que permite fazer com que milhões de pessoas se ‘conectem’ ao vivo, pois ela contém o potencial de contribuir para suscitar a aproximação efetiva, ao invés de ser usada para o incremento da solidão. Ver e dizer o outro sem mutilá-lo, eis a promessa que se encontra imanentemente na técnica da comunicação. Enquanto, porém, as relações de produção exigirem a fetichização de suas forças produtivas e a inevitável dessensibilização, prevalecerá a volúpia cega dos que imploram para que sua miséria pessoal seja vista e percebida por todos. E tal volúpia predominará como herdeira da cegueira que Édipo se impôs com a intenção de evitar, a todo custo, o confronto com seus próprios demônios”<sup>820</sup>.

Esses são alguns dos questionamentos inerentes à dimensão trágica da existência humana, no domínio da racionalidade técnica!

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quem deseja protrair o curso da vida, não se contentando com a de curta duração, este, em meu pensar, é manifestamente um louco.

Porque a idade muito dilatada traz também muitas aflições; e o prazer não se descobre em parte alguma quando se atinge a desejada longevidade. A libertadora de males, porém, é igual para todos: é a morte, que, por fim, sobrevém desacompanhada de cantos nupciais, de sons de lira e de danças. [...] Depois que o homem nasceu, o segundo é partir o mais depressa possível para o lugar de onde veio. Pois, enquanto dura a juventude com suas loucas leviandades, quem está livre de penas? Quem vive isento de trabalhos? Morticínios, revoltas, contendias, combates e invejas... Por último vem a velhice triste e sem forças, rabugenta e sem amigos com o cortejo dos maiores males”.

Sófocles (495-405 a.C.)

*Édipo em Colono* (401 a.C./2005)

Este trecho poético de Sófocles, ao final do *Édipo em Colono* (401 a.C.), sobre a juventude, a velhice e a morte, revela que o sentimento trágico da vida pode também comportar um “final feliz”<sup>821</sup>. Essa alusão ao tragediógrafo grego nos leva a relembrar a distinção, inclusa no corpo desta tese, entre o conceito vulgar de “tragédia” e a experiência cultural do trágico. O

<sup>820</sup> ZUIN, A. A. S. *A indústria cultural e a humilhação do trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 33-34.

<sup>821</sup> Ou seja, o efeito trágico pode estar no corpo (conteúdo), mas não necessariamente no fecho da tragédia.

senso comum, prevalecente na atualidade, entende a “tragédia” como, necessariamente, uma “coisa ruim”, um “desastre” quase sempre presente nos noticiários televisivos, bem como nos jornais e revistas: uma espécie de banalização do sentido genuíno do trágico, em seus primórdios. O significado do fenômeno trágico é bem outro: envolve a compreensão da existência humana em toda sua profundidade e complexidade, bem distinta da superficialidade inerente ao conceito vulgar. Nessas considerações finais serão reapresentados, de forma bem sintética, alguns dos conceitos essenciais – e visões paradoxais – para a compreensão do trágico na condição humana, a temática principal que permeou toda pesquisa.

Este estudo, envolvendo a ressignificação da tragédia grega na civilização ocidental, realizou, dentre outros procedimentos, um mergulho num horizonte temporal que remontou há milênios, tanto na perspectiva da história quanto da filosofia, geopolítica, sociologia, antropologia e psicologia. A pesquisa conseguiu identificar e analisar alguns dos acontecimentos, fenômenos, idéias e visões de mundo que, nos meandros da história, formaram o cenário no qual a tragédia grega pudesse emergir no contexto do alvorecer da democracia ateniense (século VI a.C.), além de perscrutar possíveis sinais de sua perpetuação na linha do tempo.

O caráter de perduração do espírito trágico foi considerado como um dos aspectos mais relevantes desta pesquisa. Apesar do fenômeno primordial do trágico ter surgido na Antiguidade clássica, sua validade parece persistir ao longo dos últimos 25 séculos, alternando períodos de maior ou menor presença, dependendo do contexto cultural e político vigente. É possível que, neste início do terceiro milênio da era cristã, o grau de incerteza e de vulnerabilidade a que chegou a humanidade, abalando, como já foi dito, sua confiança e sua crença desmesurada no progresso, na ciência, na razão e na técnica, possa levar a uma retomada da visão trágica em sua existência. Nossa hipótese de que a tragédia e o trágico poderiam ultrapassar o horizonte espacial e temporal da civilização helênica, foi confirmada. As análises, mediadas por alguns pensadores (antigos e modernos; trágicos ou não), nos permitem concluir que a visão original dos gregos continua a oferecer a possibilidade do ser humano viver tragicamente.

No estudo da tragédia constatamos que, no decorrer de dois milênios e meio, ocorreram períodos – principalmente entre o final do século VII até a Primeira Guerra Mundial – nos quais a visão otimista (derivada do triunfo da racionalidade científica e técnica, do antropocentrismo e de outros paradigmas iluministas), tornou a experiência do trágico uma dimensão esquecida, sufocada e desprezada. A mente ocidental, após os grandes poetas trágicos gregos (Ésquilo, Sófocles e Eurípides) e após Shakespeare, Corneille e Racine, se afasta do

antigo sentido trágico da vida. Uma das épocas mais hostis para o sentimento trágico da vida foi a do Iluminismo. As “Luzes” e seus rebentos - as visões antropocêntrica e sociocêntrica – também escamotearam a visão trágica do homem no contexto da modernidade. Limitado pelos grilhões das armadilhas da racionalização ocidental <sup>822</sup>, o homem moderno abandonou, em sua fluidez, as dimensões míticas, mágicas e místicas que habitam o irracional. E, mais uma vez, Friedrich Nietzsche (1844-1900) parece ter sido pioneiro e inovador, ao tentar libertar a filosofia de todo pensamento racionalizante, finalista ou teológico. Nessa perspectiva, o saber trágico corresponde a uma visão de mundo centrada na desordem, no acaso e nas idiossincrasias inerentes à existência. Podemos então subscrever o entendimento do filósofo Clément Rosset (1939-), para quem a expressão *c'est la vie*, resume em todas as línguas e em todas as épocas o discurso trágico como experiência da condição humana.

Na sequência da linha do tempo e na medida em que o mito do progresso infinito da humanidade começa a ser posto em dúvida, ironicamente, a consolidação da *idade da técnica* torna o ser humano ainda mais vulnerável. Começam então a despontar sinais de que o sentimento trágico da vida volta a penetrar, com sua potência indomável e envolvente, nos mais profundos recônditos da existência humana. Um sentimento que exalta as regiões sombrias do destino (*Moirá*), da dor e do sofrimento. O capítulo sobre os três grandes trágicos enfatiza que, desde Ésquilo, o próprio imaginário que envolve o pensamento trágico nutre-se da dor, do sofrimento <sup>823</sup> e do horror.

Dentre os temas contemplados no Capítulo II – Pensar a Tragédia: Variações sobre o Tema - destacam-se alguns confrontos inerentes ao contexto trágico, tais como aqueles existentes entre liberdade e necessidade; entre a tradição greco-romana e a judaico-cristã; entre o mundo antigo e a “modernidade fluida”, uma das marcas do mundo contemporâneo.

Tragédia x Cristianismo é um dos confrontos mais significativos inerentes a esta pesquisa. Mesmo considerando suas distintas épocas, a tradição ética da civilização ocidental guarda profundas raízes tanto no pensamento grego (tragédia, filosofia, razão), na revelação mosaica (feitas por Javé a Moisés, no monte Sinai) e na mensagem otimista do cristianismo. O

---

<sup>822</sup> Max Weber (1864-1920) cria uma bela metáfora a respeito do destino do mundo - a *gaiola de ferro* - simbolizando a crescente e definitiva supremacia da racionalidade científica e técnica sobre o mundo da vida.

<sup>823</sup> Não foi por um simples acaso que as duas grandes famílias de heróis que despontam nos dramas de Ésquilo, Sófocles e Eurípides – os Átridas e os Labdácidas – carregam consigo uma série de crimes monstruosos. Vimos também que as forças que modelam ou destroem a vida humana estão, na visão trágica, além do controle da razão e da justiça e que o próprio conhecimento só pode ser alcançado através do sofrimento e da dor.

capítulo sobre a tragédia e a tradição judaico-cristã, por exemplo, apresentou um duplo viés sobre este confronto. Se elegermos a Fé <sup>824</sup> como um dos elementos fundamentais do pensamento cristão, poderemos avaliar como uma e outra visão pode distanciar ou aproximar a visão trágica do espírito cristão. A variante triunfalista do cristianismo considera a fé dentro de uma perspectiva escatológica da salvação. Ou seja, a fé baseada primordialmente no fenômeno da ressurreição leva à crença de que a dor, o sofrimento e até mesmo a morte serão compensadas na dimensão de “uma vida após a morte”, algo totalmente distinto do pensamento trágico. Mas, existe também uma vertente do cristianismo que considera a Fé como um sentimento que pode ser acossado pela dúvida e permeado por uma inquietante indagação sobre o sentido da dor, do sofrimento e da morte. Nesta segunda perspectiva, poderá existir uma aproximação entre as dimensões trágica e cristã, ao contrário da primeira que provoca o desmoronamento de todos os fundamentos da tragédia.

Um dos aspectos que confirmam a crença na possibilidade de ser trágico no mundo contemporâneo é o vínculo entre pensamento trágico e natureza. Bem diferente do tempo dos trágicos gregos, quando o homem ainda não procurava dominar a natureza, a modernidade, em sua desesperada e angustiante luta para atender à necessidade, assume uma postura de domínio sobre a natureza <sup>825</sup>. Vale lembrar a máxima de Francis Bacon (1561-1626), “*scientia est potentia*” proclamada ainda na proto-modernidade. Entendemos ser da maior importância para a compreensão da tragédia no contexto contemporâneo, a tensão entre salvação e aniquilamento, como “a mais radical experiência de liberdade no mundo atual” <sup>826</sup>. Hipoteticamente uma crise do moderno no contemporâneo.

O desvendamento das origens da tragédia – uma questão sempre controversa e cercada de mistérios - no berço da civilização ocidental (Grécia) nos levou a pesquisar suas raízes em civilizações pioneiras (mesopotâmica, egípcia, indiana, chinesa, persa e hebraica) bem como na civilização helenístico-romana, que sucedeu ao mundo helênico. Além de algumas influências culturais herdadas daquelas civilizações pioneiras pelas civilizações do mar Egeu

---

<sup>824</sup> Uma das tantas aporias que se interpõem entre tragédia e cristianismo está bem evidenciada na questão da dor e da morte. Cabe citar Simone Weil para quem “os gregos nunca poderiam entender um mundo sem dor e sem morte, enquanto o cristianismo faz aparecer esta possibilidade” ancorada na idéia da fé e da ressurreição (Simone Weil, apud ASSMANN, S. J. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 236).

<sup>825</sup> No entendimento de Salvatore Natoli (1942-) o ser humano se encontra hoje numa situação hipertrágica. Ao comparar a tragédia nos contextos do mundo antigo e contemporâneo, esse filósofo italiano reconhece que mudaram as condições, mas a essência da tragédia permanece.

<sup>826</sup> ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.



(imediatamente anteriores à grega), a pesquisa confirmou o caráter absolutamente original da tragédia, como fenômeno que surgiu no cenário ateniense, ao final do século VI a.C. A única exceção refere-se às origens de Dioniso, um dos arquétipos da tragédia, cujas raízes pré-helênicas poderia, supostamente, se encontrar no mundo asiático. O primeiro capítulo – O Alvorecer das Civilizações – é um “mergulho em profundidade” (apesar de seu estilo *à vol d’oiseau*) na história das civilizações envolvendo um universo de significações, valores, crenças e instituições da Antiguidade. Por sua importância como berço da política, da democracia, da tragédia, da filosofia e da razão, a pesquisa histórica privilegiou a civilização grega.

A vinculação entre tragédia e filosofia foi contemplada num item específico. Desde o tempo dos pré-socráticos (Século VI a.C.) - alguns pensadores dedicavam-se a compreender a ordem da vida e do mundo. Já naquela época, questões envolvendo o saber e a verdade eram analisadas na perspectiva de emergentes teorias racionais que permearam toda a tradição filosófica grega, dando origem às bases epistemológicas da racionalidade ocidental, conferindo à razão o estatuto da verdade e a garantia de bem. Viver segundo a razão, torna-se, a partir do surgimento da filosofia grega (quando a tragédia já estava saindo de cenário) o fundamento primeiro das leis, da ordem, da ética e da política. Constatamos que a relação entre a poesia trágica e a *pólis* grega (dimensão política), perdida já no helenismo, foi inspirada no ritual das dionisiacas, e alimentada por outros mitos herdados do mundo épico de Homero.

Acreditamos que a nossa investigação – centrada na tragédia como sublime manifestação da arte, em suas relações com a história, a filosofia, a religião, a política, a ética, a racionalidade técnica - mostrou a extraordinária significação da tragédia ática para a vida espiritual das civilizações, desde a Antiguidade grega até o mundo ocidental contemporâneo. Com raízes no mundo épico em sua rica cosmogonia, os poetas trágicos partiram da percepção de que os mitos homéricos constituíam um bem comum ao povo grego e refletiam sua sagrada história plena de heróis e divindades.

Até o advento da filosofia (segunda metade do século V a.C.), os mitos ainda representavam o substrato de sistemas religiosos e culturais da Antiguidade. Ao surgir como uma dimensão racionalizante inédita, a filosofia cosmológica manteve, em seus primórdios, íntimas conexões com a cultura anterior. Apesar de buscar a dessacralização da realidade e a compreensão objetiva da *physis*, a filosofia cosmológica jamais perdeu a dimensão do solo mítico de onde brotaram. Ao contrário da tragédia, que nunca se valeu do mito para elaborar um discurso racional, a filosofia o reutiliza como esboço do pensamento racional e, assim procedendo, acaba com a tragédia, segundo alguns dos autores pesquisados.

Na análise dos três grandes trágicos foram ressaltadas as especificidades do teatro de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Em Ésquilo a ação trágica evidencia o ser humano submetido às forças superiores, apesar de sua luta - muitas vezes cruel e impregnada de culpa e sofrimento - para evitar o pior desenlace. No autor da *Oréstia* interagem, em cumplicidade, os desígnios dos deuses e os projetos ou as paixões dos homens, pressupondo a fé numa ordem justa e grandiosa do mundo. Para Ésquilo, a decisão trágica se enraíza no caráter (*êthos*) e na potência divina (*daímon*), as duas ordens de realidade. Em Sófocles, o sobre-humano e o sub-humano se fundem na mesma personagem, representando o homem como profundamente enigmático, sem essência definida, oscilando entre a esfera das divindades e a natureza terrena. No teatro de Eurípides, com raízes no âmbito da sofística, a atenção se volta para os caracteres individuais das personagens, numa perspectiva onde as ações humanas e as diretrizes divinas freqüentam um mundo de irreconciliáveis contradições.

A pesquisa também ressaltou a importância da conjunção entre Apolo e Dioniso, duas divindades que expressavam impulsos naturalmente antagônicos, determinante ao surgimento da tragédia grega no período áureo da civilização helênica. Os impulsos atribuídos a Apolo e Dioniso caminham lado a lado, experimentando, num primeiro momento, uma discórdia e uma instigante dualidade e, num momento posterior, um “emparelhamento” que resultou na criação da tragédia ática. O efeito sinérgico da dualidade Apolo e Dioniso – a exemplo da dualidade dos sexos na procriação – que gerou a arte trágica, encontra em Ésquilo e Sófocles a sua expressão canônica.

Os autores de *Oréstia* e de *Édipo Rei* conviveram com a perfeita conciliação entre o elemento apolíneo (representando a bela aparência da dimensão onírica), e o elemento dionisíaco (no âmbito da embriaguês, da magia, do arrebatamento, da música e da dança). Esse espírito dionisíaco, essencial para a tragédia grega, uma espécie de “irracionalidade latente” é rompido, segundo Nietzsche, através de, pelo menos, quatro pecados capitais: a épica desmistificada, o realismo mimético, o pensamento crítico derivado do racionalismo socrático-platônico e o otimismo cientificista. Esses “pecados” são assumidos por Eurípides<sup>827</sup>, o terceiro dos grandes trágicos, e contribuíram para suprimir da arte trágica o elemento dionisíaco, em nome de uma racionalidade filosófica e do primado do discurso sobre a intuição. A avaliação nietzschiana sobre o fim da tragédia grega indica que ela se deu, em parte, por um movimento interno (Eurípides), numa espécie de suicídio: “A tragédia grega sucumbiu de maneira diversa da de todas as outras espécies de arte, suas irmãs mais velhas: morreu por suicídio, em

---

<sup>827</sup> No teatro de Eurípides surge, segundo Nietzsche, o ponto de inflexão do processo que conduziu ao esvaziamento da tragédia grega e ao advento da Comédia Nova.

consequência de um conflito insolúvel, portanto tragicamente, ao passo que todas as outras expiraram em idade avançada, com a mais bela e tranqüila morte. [...] Com a morte da tragédia grega surgiu um vazio enorme, por toda a parte profundamente sentido”<sup>828</sup>.

Ao pesquisar sobre a possibilidade da permanência do trágico e da tragédia na linha do tempo, procuramos também abordar possíveis correlações entre *Édipo Rei*, de Sófocles, e o *Complexo de Édipo*, idealizado por Freud. Alguns dos autores referenciados evidenciaram a impossibilidade de “edipizar” os temas lendários pertencentes ao contexto das antigas civilizações. Ou seja, a interpretação freudiana da tragédia parece não se sustentar, no teatro de Sófocles, com seu *Édipo Rei*, comprometido com a conquista do poder (Tebas) e não ao desejo incestuoso de união com a mãe (Jocasta), e muito menos ao parricídio (Laio).

Dentre as várias especificidades da tragédia que lhe conferiram um caráter único e original destacam seus contra-sensos. Édipo representa bem esse elemento do pensamento trágico, além de ser considerado como paradigma da arte trágica<sup>829</sup>. Em sua condição de personagem trágica exemplar, Édipo foi um herói duplo, dilacerado e problemático, atormentado pelo conflito de desejos que transcendem à sua própria figura, ao abranger também alguns impasses e ambigüidades da própria condição humana<sup>830</sup>.

É importante ainda destacar outro elemento quase sempre presente no espírito trágico: uma dupla causalidade intervindo nos acontecimentos que envolvem os humanos. Ou seja, nada acontece sem a anuência de uma divindade e tampouco acontece sem a participação e engajamento do ser humano. Ou seja, o divino e o humano combinam-se e defrontam-se. O próprio Ésquilo já dizia em *Os Persas* (472 a.C.): “quando um mortal se apressa para a ruína, os deuses ajudam”<sup>831</sup>.

Não poderíamos deixar de registrar a incompletude e fragilidade da pesquisa no tocante às interfaces da tragédia com a ética e a racionalidade técnica. Por sua relevância no

<sup>828</sup> NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 72.

<sup>829</sup> Os grandes estudiosos da **tragédia** – de Aristóteles a Nietzsche, de Schiller a Hegel, de Hölderlin a Vernant – consideram a tragédia profundamente ligada à **arte**, considerada, segundo Hegel, como um dos três momentos do espírito absoluto (os dois outros seriam a religião e a filosofia). A tragédia representa um dos grandes expoentes da poesia dramática que, no pensamento hegeliano, compõe o sistema das cinco artes individuais: a arquitetura, (arte simbólica), a escultura (arte clássica), a pintura, a música e a poesia (arte romântica) (Cf. HEGEL, G. F. W. *Cursos de Estética*. São Paulo: Edusp, 1999. 3 v. ).

<sup>830</sup> No contexto do pensamento trágico não cabe uma definição ou conceituação do ser humano. Para alguns autores ele é um enigma cujos duplos sentidos jamais se chegou a decifrar.

<sup>831</sup> Ésquilo apud ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Lisboa: Edições 70, 2008, p. 172.

sentido de conferir uma melhor compreensão do trágico e da tragédia em sua permanência no espírito dos tempos e na multidimensionalidade da condição humana, seria bom investigar, mais e melhor, a possível vinculação entre o predomínio da técnica em confronto com uma visão trágica, bem como entre ética e tragédia, na perspectiva do ressurgimento do trágico na contemporaneidade.

Ao finalizar, vale registrar que vivemos numa civilização na qual o ser humano troca suas possibilidades de liberdade por uma segurança ancorada na ordem social. Uma civilização em que um “mundo desértico” no qual vivemos e nos movemos (Nietzsche) nos ameaça continuamente a nos converter em “verdadeiros habitantes do deserto” e a comodamente nos conformar às “tempestades de areia”, relativas aos movimentos totalitários cuja característica principal consiste em que se ajustam perfeitamente bem às condições do deserto. Esta metáfora do deserto, explorada por Hannah Arendt (1906-1975), nos alerta contra a psicologia moderna – a psicologia do deserto – que contribui para “ajustar a vida humana ao deserto” reprimindo “a virtude de resistir” bem como “a faculdade de sofrer”. Uma psicologia que introduz mecanismos narcotizantes contra a dor e o sofrimento e que, além de procurar “acostumar-nos à vida no deserto”, reprime a capacidade de sentir a necessidade dos oásis no deserto. Os oásis, preconizados por Hannah Arendt, correspondem a espaços fundamentais para conquistar e preservar “a paixão de viver sob as condições do deserto” e assegurar a “coragem para continuar um ser ativo”. Esses **oásis** consistem em **dimensões existenciais** que, independente das circunstâncias políticas (experiência da pluralidade), continuam a existir em nossa existência no singular, tais como: no **isolamento do artista**, na **solidão do filósofo**, no **amor** - quando o “o mundo se incendeia”- e, às vezes, na **amizade**, “quando um coração se abre diretamente para o outro” <sup>832</sup>. O que sobra para o ser humano, se não quiser sucumbir às “tempestades do deserto”? Se existir alguma saída é preciso, peremptoriamente, cultivar e preservar a incolumidade desses oásis munido, quem sabe, do *amor fati* nietzschiano e da valorização da arte de viver, fundada não mais na busca da segurança, mas na conquista de pequenas liberdades <sup>833</sup> intersticiais (*carpe diem*), indelévels marcas do pensamento trágico.

---

<sup>832</sup> ARENDT, H. *Sobre o deserto e os oásis*. Tradução por Selvino J. Assmann, In: ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. *Críticas minimalistas*. Florianópolis: Insular, 2007, p.186-187.

<sup>833</sup> Uma visão trágica da existência pressupõe que a liberdade não deva ser sacrificada no altar da segurança.

## REFERÊNCIAS:

ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABRÃO, S. B. *História da filosofia*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer I. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004. Tradução Iraci Poleti.

\_\_\_\_\_. *Il regno e la Gloria: per una genealogia dell'economia e del governo* (Homo Sacer II). Roma: Néri Pozza, 2007.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. Tradução e apresentação Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. *Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. Tradução Selvino Assmann.

\_\_\_\_\_. *Da Teologia Política à Teologia Econômica*. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann. *Interthesis – Revista Internacional Interdisciplinar*, v. 2, n. 2 jul/dez 2005. Entrevista concedida a Gianluca Sacco.

AGUIAR, O. A. *Violência e banalidade do mal*. In: *Cult*. n. 129, out. 2008, p.54-57.

ALMANAQUE ABRIL, São Paulo: Abril, 2008.

ALMANAQUE ABRIL. São Paulo: Abril, 2007.

ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.

\_\_\_\_\_. O trágico, a felicidade e a expressão. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 105-123.

ALVES, M. *Antígona e o direito*. Curitiba: Juruá, 2007.

AQUINO, S. T. *O ente e a essência; Questões discutidas sobre a verdade; Súmula contra os gentios; Compêndio de teologia; Textos sobre a súmula teológica*. São Paulo: Nova Cultural, 2000. Coleção Os Pensadores.

ARANTES, P. E. *Vida e obra de Adorno e Horkheimer*. In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.VI-XXIII. Coleção Os Pensadores.

ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 4. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1968

\_\_\_\_\_. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária; Rio de Janeiro: Salamandra; São Paulo: USP, 1981.

\_\_\_\_\_. *O que é política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre a revolução*. Lisboa: Relógio d'Água: 2001.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

\_\_\_\_\_. *Sobre o deserto e os oásis*. Disponível em < <http://www.floripatatotal.com/noticias1.asp?id=relendo>hannaharendtsobreo... > Acessado em ago. 2007.

ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

ARISTÓTELES. *A política*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Politics*. Translated and Introduction by Ernest Barker. Oxford (England): Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Metafísica: livro 1 e livro 2; Ética a Nicômaco; Poética*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Política*. São Paulo: Martin Claret, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Poética*. 2. ed. São Paulo: Ars Poética, 1993.

\_\_\_\_\_. *Poética; Organon; Política; Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

ASSMANN, S. J. *Da historicidade da razão e da racionalidade da história: estudo sobre a filosofia da história de Hegel*. Trabalho apresentado para concurso público de professor titular junto ao Departamento de Filosofia da UFSC. Florianópolis: UFSC/CFH, 1992.

\_\_\_\_\_. *O ser humano como problema: por um humanismo trágico e cristão*. In: ROCHA, M. I. (org.). *Humanismo e Direitos*. Passo Fundo (RS): Berthier, 2007, p. 203-238.

\_\_\_\_\_. *Estoicismo e helenização do cristianismo*. In: *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, mar. 1994, p. 24-38.

\_\_\_\_\_. Anotações da disciplina *Seminários em Biopolítica*: UFSC/CFH/DICH, março – junho 2006.

\_\_\_\_\_. Anotações da disciplina *Tópicos Especiais em Filosofia Política*. Florianópolis: UFSC - Mestrado em Filosofia, 2003.

\_\_\_\_\_. Anotações de aula da disciplina *Biopolítica*: UFSC/CFH/DICH, agosto – dezembro 2007.

\_\_\_\_\_. *Globalização como fato e como ideologia*. In: *Ulysses*, Vol. 1 n. 1, p.27-38, setembro 1998.

\_\_\_\_\_. *Filosofia*. Florianópolis: Departamento de Ciências da Administração/UFSC, 2008.

\_\_\_\_\_. *O pensamento político de Platão*. Florianópolis: UFSC, 2008.

ASSMANN, S. J.; LEIS, H. R. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

\_\_\_\_\_. *Críticas minimalistas*. Florianópolis: Insular, 2007.

\_\_\_\_\_. *Crônicas da polis*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2006.

ASSMANN, S. J.; DUTRA, D. J. V. *Filosofia Política I*. Florianópolis: UFSC/EAD/FILOSOFIA, 2008.

AUBENQUE, P. Aristóteles. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

AZEVEDO M. N. *Perspectiva budista na virada do século*. In: JAGUARIBE, H. (org.) *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 135-150.

BACHELARD, G. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BAHIA, R. J. B. *Tragédia e esclarecimento: do crepúsculo dos deuses aos deuses do crepúsculo*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 73-86.

BARBOSA, R. *Kant trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica / FUMEC, 2007, p. 35-47.

BARKER, E. *The historical background of The Politics*. Oxford (England): Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Teoria política grega: Platão e seus Predecessores*. Brasília: UnB, 1978.

BARTHES, R. *Cultura y tragédia: ensaio sobre la cultura*. Disponível em < [www.analitica.com/bitblioteca/barthes/cultura.asp](http://www.analitica.com/bitblioteca/barthes/cultura.asp) Tradução espanhola acessada em 18 set. 2004.

BARZUN, J. *Da alvorada à decadência: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

BAUMAN, Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Vidas desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *Europa: uma aventura inacabada*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BEAUFRET, J. *Hölderlin e Sófocles*. In: HÖLDERLIN, F. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Tradução e notas Pedro Süsskind e Roberto Machado.

BIGNOTTO, N. As fronteiras da ética: Maquiavel. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 113-126, 1992.

\_\_\_\_\_. *Arendt e o totalitarismo*. In: *Cult.* n. 129, out. 2008, p. 50-53.

BITTENCOURT, R. N. *Como a cena trágica pode nos proporcionar alegria?* In: *Filosofia & Ciência & Vida*. n. 29, dez. 2008, p. 46-53.

BLAIN, J. *Entrevista com Clément Rosset* (2000). Disponível em < <http://www.live.fr/entretien.asp?idC=44380&idR=2018idTC=4&idG=> > Acessado em 11 jul. 2005.

BLAINEY, G. *Uma breve história do mundo*. São Paulo: Fundamento Educacional, 2004.

BLOOM, H. *Shakespeare: A invenção do humano*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo na história do pensamento político*. Brasília: UnB, 1980.

BOMBASSARO, D. O. *A vontade má em Hegel*. *Filosofia, Ciência & Vida*, n. 15, 2007, p.58-71.

BRANDÃO, J. S. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mitologia Grega, vol. 1*. 19 ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 2007.

BRAUDEL, F. *Memórias do Mediterrâneo: Pré-História e Antiguidade*. Lisboa: Terramar, 2001.



BRÜSEKE, F. J. *Formas irracionais de pensar: o pensamento místico. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar*, n.1, Florianópolis: UFSC, PPGDICH, jun. 2000.

\_\_\_\_\_. *A Técnica e os riscos da modernidade*. Florianópolis: UFSC, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mística, magia e técnica. Política & Sociedade; revista de sociologia política*, v. 1, n. 4. Florianópolis: UFSC, Cidade Futura, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Irracionalidades na modernidade técnica: romantismo, mística e escatologia política*. Florianópolis: UFSC-CFH, 2004b (não publicado).

\_\_\_\_\_. *Romantismo, mística e escatologia política. Lua Nova*, São Paulo, n.63, p. 21-44, 2004c.

\_\_\_\_\_. *Mística, moral social e a ética da resistência*. UFSC/CFH - Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2004d (não publicado).

\_\_\_\_\_. Anotações de aula na disciplina *Tempo e Técnica*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, agosto a dezembro 2004e.

\_\_\_\_\_. *O dispositivo técnico*. UFSC/CFH – Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2005 (não publicado).

\_\_\_\_\_. Anotações de aula na disciplina *Teoria Social II* – UFSC/CFH - Doutorado de Sociologia Política, 2006, maio a junho 2006.

BOUTANG, P. Sócrates. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 927-938.

BUCK, S.; HOHENSTATT, P. *Rafael: grandes maestros del arte italiano*. Colônia (Alemanha): Könemann Verlagsgesellschaft mbH, 2000.

CAPRA, F. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2002a.

CABEZA LAINEZ, J. M. *Ensayo sobre el espíritu de la tragédia*. Disponível em <http://enteoria.arrakis.es/art/ecologias/tragedias/tragedia.htm> Acessado em 16 set.2004.

CABREIRA, J. *De Hitchcock a Greenaway pela história da filosofia*. São Paulo: Nankin, 2007.

CHÂTELET, F. *Uma história da razão: entrevistas com Émile Noel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

\_\_\_\_\_. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. Tradução Alda Porto.

CIVITA, V. *Rafael*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. Coleção Mestres da Pintura.

CORREIA, A. *A vitória da vida sobre a política*. In: *Cult*. n. 129, out. 2008, p. 61-63.

COTTEN, J. P. *Martin Heidegger*. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.472-479.

COURTINE, J. F. *A tragédia e o tempo da história*. São Paulo: Ed. 34, 2006.

D'ALLONNES, M. R. *Hannah Arendt*. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 417.

DARBO-PESCHANSKI, C. *Humanidade e justiça na historiografia grega, V-I a.C.* In: NOVAES, A. (org.) **Ética**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DASTUR, F. **A morte: ensaio sobre a finitude**. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

DE MASI, D. **Criatividade e grupos criativos**. Rio de Janeiro: Sextante, 2003.

DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

\_\_\_\_\_. **Conversações: 1925-1995**. São Paulo: Ed. 34, 2002. Tradução Peter Pál Pelbart.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. São Paulo: Editora 34, 2006.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DE ROMILLY, J. **A tragédia grega**. Brasília: UnB, 1998.

D'HONT, J. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. In: HUISSMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DIAMOND, J. M. **Armas, germes e aço: os destinos das sociedades humanas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

DIAS, R. M. **A influência de Schopenhauer na filosofia da arte de Nietzsche em O Nascimento da tragédia**. Disponível em < [http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3\\_dias\\_p.hatm](http://www.fflch.usp.br/df/gen/cn3_dias_p.hatm) > Acessado em 16 set. 2004.

D'OLIVEIRA, A. M. *Vida e obra de Wittgenstein*. In: WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 5-16.

DUARTE, A. **Modernidade, biopolítica e violência**. In: Dossiê Hannah Arendt, Acessível em < <http://pphp.uol.com.br/tropico/textos/1558.1.shl> >, Acessado em 20 nov. 2008.

\_\_\_\_\_. *Pensar e agir em tempos sombrios*. In: **Cult**. n. 129, outubro 2008, p.46-49.

DUARTE, R. *A liquidação do trágico como aspecto do fim da arte*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) **Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento**. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007. p. 13-22.

DUPONT-ROC, R.; LALLOT, J. **Aristote, la Poétique. Texte, traduction, notes**. Paris : Éditions du Seuil, 1980.

ELIAS, N. **O processo civilizador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994, 2 v.

\_\_\_\_\_. **A solidão dos moribundos, seguido de "Envelhecer e morrer"**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

EPICURO. **Antologia de textos**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.

ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado Político*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

ÉSQUILO. *Prometeu acorrentado*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Alberto Guzik.

\_\_\_\_\_. *Édipo rei*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Geir Campos.

\_\_\_\_\_. *Medéia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Tradução de Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*; SÓFOCLES. *Édipo Rei*; EURÍPIDES. *Medéia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p.172 Tradução de Miroel Silveira e Junia Silveira Gonçalves.

FASSIN, D. Biopolítica. In: RUSSO, M.; CAPONI, S. (org.). *Estudos de filosofia e história das ciências biomédicas*. São Paulo: Discurso Editorial: 2006 p. 321-330.

FEREZ, O. C. *Nietzsche, vida e obra*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. VII-XVII. Coleção Os Pensadores.

FERGUSON, M. *A conspiração aquariana: transformações pessoais e sociais nos anos 80*. 12 ed. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 2000.

FERRY, L. *Aprender a viver: filosofia para os novos tempos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FEYERABEND, P. *Adiós a la razón*. 3. ed. Madrid: Tecnos, 1996.

FIGUEIREDO, V. *A permanência do trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 49-64.

FLORENCE, M. *Michel Foucault*. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOLTZ, B. V. *Habitar a Terra: Heidegger, ética ambiental e a metafísica da natureza*. Lisboa: instituto Piaget, 1995.

FOUCAULT, M. *Omnes et Singulatim: para uma crítica da razão política*. In: FOUCAULT, M. *Dits et Écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994, v. IV (1980-1988), p. 134-161. Tradução de Selvino J. Assmann.

\_\_\_\_\_. *Estratégia, poder-saber: Ditos & Escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética, sexualidade, política: Ditos & Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sexo, poder e indivíduo: entrevistas selecionadas*. 2. ed. Florianópolis: Nefelibata, 2003.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004.

\_\_\_\_\_. *Seguridad, territorio, población*. Madrid: Fondo Cultura Económica, 2006.

FREUD, S. *A interpretação dos sonhos*. Tomo I, v. 2. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1958. Tradução Odilon Gallotti.

FUSILLO, M. *La Grécia secondo Pasolini et l'Antiquité*. Aix-en-Provence (França), 1996. Actes du Colloque Pier Paolo Pasonili

GAARDER, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O mundo de Sofia: romance da história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *O dia do curinga*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GALBRAITH, J. K. *A era da incerteza*. São Paulo: Pioneira, 1980.

GALIMBERTI, U. A emergência tecnológica e a passagem da cosmo-polis para a tecno-polis. In: \_\_\_\_\_. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Roma: Feltrinelli, 1999, Tradução Portuguesa. Selvino Assmann.

\_\_\_\_\_. *A ética na idade da técnica: entrevista com Umberto Galimberti por Caterina Falomo*. Tradução Selvino Assmann de <<http://www.socialisti.net/caffe/intergalimberti.htm>> Acessado em 13.07.2003.

\_\_\_\_\_. *Rastros do sagrado: o cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.

\_\_\_\_\_. Técnica e natureza: a inversão de uma relação. In: GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. 2 ed. Milano (Itália): Feltrinelli, 2003, p. 474-487. Tradução portuguesa: Selvino J. Assmann.

\_\_\_\_\_. A técnica e a superação do dualismo corpo e alma. In: GALIMBERTI, U. *Psiche e techne: l'uomo nell'età della tecnica*. 2. ed. Milano (Itália): Feltrinelli, 2003, p. 116-123. Tradução portuguesa: Selvino J. Assmann.

\_\_\_\_\_. *Psiche e techne: o homem na idade da técnica*. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. *La casa di psiche: dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*. Milano: Feltrinelli, 2005.

GARCIA, R. M. *A via de um guerreiro, com sabedoria e senso de humor: uma sinopse da obra de Guerreiro Ramos*. *Revista de Administração Pública*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, p. 107-125, jan./mar. 1983.

GEHLEN A. *Prospective antropologiche*. Bologna: Il Mulino, 2005.

GIACIOIA JR. O. *Nietzsche*. São Paulo: Publifolha, 2000.

GIVONI, S. *Historia de la nada*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Madrid: Visor, 1991.

GLYN, D. *The First Civilizations*. New York: Thomas Crowell, 1970.

GRACIOSO, J. *Investigação da existência*. In: *Filosofia, Ciência & Vida Especial: Grécia*. dez. 2008, p. 14-23.

GRAYSON, D; HODGES, A. *Compromisso social e gestão empresarial*. São Paulo: Publifolha, 2003.

GUERRA FILHO, W. S. *Para uma filosofia da filosofia*. Fortaleza: UFC/Casa de José de Alencar, 1999.

HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HALLOWELL, J. H. Editor's preface. In: VOEGELIN, E. *From enlightenment to revolution*. 5. ed. Durham, NC (USA): Duke University Press, 1995.

HARMAN, W. *Uma total mudança de mentalidade*. 10. ed. São Paulo: Cultrix, 1998.

HARMAN, W. HORMANN, J. *O colapso do velho paradigma*. In: RAY, M.; RINZLER, A. *O novo paradigma nos negócios: estratégias emergentes para liderança e mudança organizacional*. São Paulo: Cultrix, 1993.

HART, M. H. *As 100 maiores personalidades da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

HEGEL, G. W. F. *A razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Lisboa; Edições 70, 1995.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do espírito; Estética: a idéia e o ideal; Estética: o belo artístico e o ideal; Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia*. In: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. São Paulo: Abril Cultural: 1980. Coleção Os Pensadores, p.317-390.

\_\_\_\_\_. *Cursos de Estética*. São Paulo: Edusp, 1999. 3 v.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos sobre a História Universal*. In: WEFFORT, F. et al. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, v. 2, p.135-148.

HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

\_\_\_\_\_. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *A questão da técnica*. São Paulo: USP, 1997, p.40-93 (Cadernos de Tradução).

\_\_\_\_\_. *Nietzsche: Metafísica e Nihilismo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *O conceito de tempo*. São Paulo: USP, 1997. Cadernos de Tradução n. 2.

\_\_\_\_\_. *Que significa pensar?* 2. ed. Buenos Aires: Nova, 1964.

\_\_\_\_\_. *Tempo e Ser*. In: HEIDEGGER, M. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 255-294.

HEISE, E. Fausto: a busca pelo absoluto. *Cult*, n. 130, nov. 2008, p.57-60.

HELFERICH, C. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HIRSCHMAN A. O. *As paixões e os interesses: argumentos políticos para o capitalismo antes de seu triunfo*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

HISTÓRIA Ilustrada da Grécia Antiga. São Paulo: Escala, 2006.

HOBBS, T. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

HOBBS, E. *Tempos interessantes: uma vida no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *A era dos extremos: o breve século XX, 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFFMAN, E. (Org.) *A sabedoria de Carl Jung*. São Paulo: Palas Athena, 2005.

HÖLDERLIN, F. *Observações sobre Édipo; Observações sobre Antígona*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. Tradução e notas Pedro Süsskind e Roberto Machado.

HOMERO. *Iliada*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *Odisséia*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro Ed. 2000.

IRVINE, A. D. *Whitehead's philosophical influence*. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/entries/whitehead>> Acesso em 02 maio 2001.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JAGUARIBE, H. *Um estudo crítico da história*. São Paulo: Paz e Terra, 2001, 2 v.

\_\_\_\_\_. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981.

\_\_\_\_\_. *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.

JARDIM, E. *Tensão entre teoria e prática*. In: *Cult*. n. 129, out. 2008, p.58-60.

JASPERS, K. *Introdução ao pensamento filosófico*. São Paulo: Cultrix, 1966.

\_\_\_\_\_. *Plato and Augustine*. New York: Harvest Books, 1962a.

\_\_\_\_\_. *Socrates, Buddha, Confucius, Jesus*. New York: Harvest Books, 1962b.

\_\_\_\_\_. *Reason and existenz*. Milwaukee (USA): Marquette University Press, 1997.

\_\_\_\_\_. *O trágico*. Florianópolis: Nefelibata, 2004.

KEMP, P. *Sören Kierkegaard*. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.565-572.

KESTLER, I. M. F. *O conceito de literatura universal em Goethe*. **Cult**, n. 130, nov. 2008, p.46-49.

KEYNES, J. M. *The General theory of employment interest and money*. New York: Harcourt, Brace & World, 1964.

KIERKEGAARD, S. A. *Present Age*. New York: Harper, 1977.

\_\_\_\_\_. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus, 1968.

KING LEAR. Direção Michael Elliot. Internacional Classics, Inglaterra. Dist. Continental, 1984. 1 filme (158 min. ), Color. DVD.

KONDER, L. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro, Campus, 1991.

KOTHE, F. R. Prefácio In: NIETZSCHE, F. *Fragments do espólio*. Brasília: UnB, 2004.

KOTT, J. *Shakespeare nosso contemporâneo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

LACAN, J. *Hamlet por Lacan*. Campinas: Escuta/Liubliú, 1986.

LAFER, C. *A quebra entre o passado e o futuro*. In: ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1968.

\_\_\_\_\_. *A mentira: um capítulo das relações entre a ética e a política*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 225-238, 1992.

LAMONATO, A. *A herança conflituosa. Filosofia, Ciência & Vida Especial: Grécia*. dez. 2008, p. 48-57.

LAO-TSÉ. *O livro do caminho perfeito (Tao Té Ching)*. 17. ed. São Paulo: Pensamento, 1998.

LAZZARATO, M. *Del biopoder a la biopolítica*. Disponível em <http://www.sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazarato.htm>.

LEFRANC, J. *Friedrich Nietzsche*. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 725-733.

LE GOFF, J. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

\_\_\_\_\_. *Em busca da Idade Média*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LEIS, H. R. (org.). *Impactos da Modernidade na Condição Humana*. Florianópolis: Insular, 2005.

LEIS, H. R.; ASSMANN, S. J. Anotações de aulas na disciplina *A Condição Humana na Modernidade*. UFSC/CFH/DICH, agosto - dezembro 2004.

LESKY, A. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

LINS, D.; PELBART, P. P. (orgs.) *Nietzsche e Deleuze – bárbaros civilizados*. São Paulo: Annablume, 2004.

LIMA, N. P. Lao-Tsé e a história. In: LAO-TSÉ, *Tao Te King: o livro do sentido da vida*. Curitiba: Hemus, 2000. p.7-15.

LORAUX, N. *A tragédia grega e o humano*. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 17-34, 1992.

LUCRÉCIO CARO, T. *Da natureza*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção os Pensadores.

LYOTARD, J. F. *A condição pós-moderna*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

MAAS, W. P. *Shakespeare em Goethe*. *Cult*, n. 130, nov. 2008, p.54-56.

MACHADO, R. *Zaratustra: tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. (org.) *Nietzsche e a polêmica sobre O Nascimento da Tragédia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. *O nascimento de trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

\_\_\_\_\_. *Razão e Tragédia. Filosofia: Ciência & Vida*. n. 14, Ano 2, 2007, p.6-13. Entrevista com Faoze Chibli.

MAFFESOLI, M. *O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Tradução Rogério de Almeida. São Paulo: Zouk, 2003.

MALHADAS, D. *Tragédia grega: o mito em cenas*. Cotia (SP); Ateliê Editorial, 2003.

MAQUIAVEL. *O príncipe; Escritos políticos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. coleção Os Pensadores.

MARCHESONI, S. *Como devolver a política à sua dimensão ontológica? Para uma leitura de Homo Sacer, de Giorgio Agamben*. Disponível em < <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~chora/testi2/Dossier4HomoSacer.htm> > Acessado em julho 2006. Tradução portuguesa de Selvino J. Assmann.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

MARTINS, C. E. *Vida e obra de Maquiavel*. In: MAQUIAVEL, N. *O príncipe; Escritos políticos*. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 5-27. Coleção Os Pensadores.

MARTON, S. *O eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético?* In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 205-223, 1992.

MASIP, V. *História da filosofia ocidental*. São Paulo: EPU, 2001.

MELLO, M. V. *A crítica socrático-platônica à democracia ateniense*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981.

\_\_\_\_\_. *Liberdade e transcendência*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada de século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 151-176.



MOUTSOPOULOS, E. Platão. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p.774-781.

*NAME of the Rose*, The. Direção de Jean Jacques Annaud. Frankfurt: Constantin Film Produktion; Dist. Nelson Entertainment, 1986. 1 filme (130 min.); son. Color; DVD

NATOLI, S. *A tragédia grega e o cristianismo*. Entrevista de Vince Ferrara. Tradução por Selvino Assmann. Disponível < [www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm](http://www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm) > Acessado em 23 set. 2004.

\_\_\_\_\_. *La tragédia grega e il cristianesimo*. Entrevista de Vince Ferrara. Disponível < [www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm](http://www.erroneo.org/filosofie/natoli.htm) > Acessado em 20 set. 2004.

\_\_\_\_\_. *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale*. Milano: Universale Economica Feltrinelli, 2002

\_\_\_\_\_. *Libertà e destino nella tragedia greca: a cura di Gabriella Caramore*. Brescia: Morcelliana, 2002.

NEEDAHAM, J. *La Cina e la Storia: dialogo tra Oriente e Occidente*. Milano: Feltrinelli, 1975.

NEVES, L. P. *Pérolas aos poucos. Filosofia: Ciência & Vida*. n. 14, Ano 2, 2007, p.62-68.

NIETZSCHE, F. W. *O nascimento da tragédia no espírito da música*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 7-28. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.31-42. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*. São Paulo: Martin Claret, 2000.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. 2. ed. 8 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Para além do bem e do mal*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.268-294. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. In: \_\_\_\_\_. *Obras incompletas: seleção de textos de Gérard Lebrun*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p.295-325. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Fragmentos do espólio*. Brasília: UnB, 2004.

\_\_\_\_\_. *Aurora*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo, Martin Claret, 2001.

\_\_\_\_\_. *Breviário de citações*. 2 ed. São Paulo: Landy Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *Considerações extemporâneas: Schopenhauer como educador*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.

- \_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: 3 ed. Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição do cristianismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*: seleção de textos de Gérard Lebrun. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Para a genealogia da moral*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Coleção Os Pensadores.
- \_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Para além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Martin Claret, 2003.
- \_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca do mundo e outros textos de juventude*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NOBRE, R. F. *Três teses comparativas entre os pensamentos de Weber e de Nietzsche*. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 1, n. 1, p.29-43, out. 2004.
- NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996.
- NUNES, B. *Heidegger & ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.
- NUSSBAUM, M. C. *La fragilidad del bien: fortuna y ética em la tragédia y la filosofía griega*. Madrid: A. Machado Libros, 2003.
- ORTEGA, F. *Da ascese à bio-ascese: ou do corpo submetido à submissão do corpo*. In: RAGO, M; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 139-173.
- \_\_\_\_\_. *Biopolíticas da saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt*. **Interface, Comunicação Saúde e Educação**. v. 8, n.14, p.9-20, set. 2003 - fev. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PARANHOS, F. *Janela da alma*. In: **Filosofia, Ciência & Vida**. Ano III, n. 29, dez. 2008, p. 42-43.
- PASCAL, B. *Pensamentos*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.
- PAUMEN, J. *Karl Jaspers: vida e obra*. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- PELBART, P. P. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Literatura e loucura*. In: RAGO, M; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, p. 287-298.

\_\_\_\_\_. *Vida nua, vida besta, uma vida*. Disponível em  
<<http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/2792.1.shl>> Acessado em 02 nov. 2007.

PERINE, M. *Transcendência e mundo: aproximação filosófica e visão cristã*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p.81-134.

PERRY, M. *Civilização ocidental: uma história concisa*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PESSANHA, J. A. M. *Platão: Vida e Obra*. In: PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 p. VI-XXIII.

\_\_\_\_\_. As delícias do jardim. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 57-85.

PIMENTA, O. *Sobre o nascimento da tragédia*. In ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos de trágico: arte, vida e pensamento*. Belo Horizonte; Autêntica/ FUMEC, 2007, p. 65-71.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

PROMETEU E PANDORA. Disponível em <  
<http://www.mundodosfilosofos.com.br/prometeu.htm>> Acessado em 6 jul. 2005.

RAFFAELLI, R. Anotações de aula na disciplina *Inconsciente, Cultura e História*. UFSC/CFH/DICH, março a julho 2005.

\_\_\_\_\_. Anotações de aulas ministradas na disciplina *História, Cultura e Indivíduo*. Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas. Florianópolis: CFH/UFSC, ago./dez. 2004.

\_\_\_\_\_. Anotações de aula na disciplina *Arte e Interdisciplinaridade*. UFSC/CFH/DICH, agosto a dezembro 2008.

\_\_\_\_\_. *Primavera. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas*. V. 2. n. 14, p. 02-18.

RAFFAELLI, R.; SOUZA, C. A.; LEIS, H. R. *A morte nos telejornais em tempos de guerra e nas coberturas cotidianas*. In: LEIS, H. R. (org.). *Impactos da Modernidade na Condição Humana*. Florianópolis: Insular, 2005, p. 53-80.

RAGO, M; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

RAMOS, A. G. *A nova ciência das organizações: uma reconceituação da Riqueza das Nações*. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1981a.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles, Whitehead e a bifurcação da natureza*. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 05 abr. 1981b. p. 3.

\_\_\_\_\_. *As confusões em torno do industrialismo*. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 27 dez. 1981c, p. 5.

RAN. Direção Akira Kurosawa. Greenwich Film Productions/Herald Ace Inc./Nippon Herald Films. Dist. Orion Pictures Corporation, 1985. 1 filme (161 min.). DVD.

REALE, G. *Eros: demone mediatore e ilgioco delle maschere nel simposio di Platone*. Milano: Tascabili Bompiani, 2005.

REZENDE, U. S. *A teoria da delimitação de sistemas sociais*. **Revista de Administração Pública**, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 93-99, abr./jun. 1983.

RIBEIRO, L. F. B. *Epicuro no contexto do helenismo*. In: **Revista de Ciências Humanas**, v. 11, n. 15, mar. 1994, p. 39-68.

RICHIE, D. *Os filmes de Akira Kurozawa*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

RIFFARD, P. A. *O esoterismo*. São Paulo: Mandarim, 1996.

ROBERTS, J. M. *O livro de ouro da história do mundo: da pré-história à idade contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

ROCHA, G. M. O excedente trágico: filosofia, arte e psicanálise. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 87-103.

ROMILLY, J. *A tragédia grega*. Lisboa; Edições 70, 2008. Tradução para português (de Portugal) Leonor Santa Bárbara.

\_\_\_\_\_. *A tragédia grega*. Brasília: UnB, 1998. Tradução para português Ivo Martinazzo.

RORTY, R. *Ensaaios sobre Heidegger e outros*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

ROSSET, C. *A lógica do pior*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental: a aventura das idéias dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 3.ed. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

ROSSI, J. G. *Alfred North Whitehead*. In: HUISMAN, D. **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.1005-1008.

ROUANET, S. P. *A transimanência iluminista*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 177-194.

\_\_\_\_\_. Dilemas da moral iluminista. In: NOVAES, A. (org.) *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SAFRNASKI, R. *Nietzsche: biografia de uma tragédia*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALM, J. F. *Paradigmas na formação de administradores: frustrações e possibilidades*. **Universidade e Desenvolvimento**, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 18-42, out. 1993.

SANTOS, B. S. *Um discurso sobre as ciências*. São Paulo: Cortez, 2003.

SANTOS, B. S. *Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre as ciências" revisitado*. São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, L. H. *Vida e obra de Bertrand Russell*. In: RUSSELL, B. *Ensaos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. VI-XX.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação; Crítica da filosofia kantiana; Parerga e paralipomena*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Coleção Os Pensadores.

\_\_\_\_\_. *Da morte e sua relação com a indestrutibilidade do nosso ser-em-si; Metafísica do amor; Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*. São Paulo: Martin Claret, 2001a.

\_\_\_\_\_. *O mundo como verdade e representação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral* 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001c.

SCHMITT, C. *O conceito do político*. Petrópolis (RJ): Vozes, 1992.

SCHUMACHER, E. F. *O negócio é ser pequeno: um estudo de economia que leva em conta as pessoas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SELL, C. E.; BRÜSEKE, F. J. *Mística e Sociedade*. São Paulo: Paulinas; Itajaí (SC): Univali, 2006.

SERRANO, A. I.; LEIS, H. R. *Modernidade: o polêmico significante de um período*. In: LEIS, Héctor Ricardo (org.). *Impactos da modernidade na condição humana*. Florianópolis: Insular, 2005, p.243-272.

SEVERINO, E. *Horizonte ético para o nosso tempo (Técnica e Ética)*. Tradução Selvino J. Assmann Disponível em < <http://www.filosofia.it/pagine/pdf/severino%20orizzonte%etico.pdf> >

\_\_\_\_\_. *A humanidade da técnica é a morte do homem*. Tradução portuguesa Selvino J. Assmann Disponível em < [http://.filosofia.it/pagine/FestFil06\\_Severino.htm](http://.filosofia.it/pagine/FestFil06_Severino.htm) >.

\_\_\_\_\_. *O que é a técnica?* Tradução de Selvino J. Assmann Disponível em < <http://www.emsf.rai.it/grillo/trasmissioni.asp?d=408> >.

SHAKESPEARE, W. *Hamlet*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *Hamlet*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983. Tradução P. E. S. Ramos.

\_\_\_\_\_. *MacBeth*. Cadernos de pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas, v. 9 n. 94, p. 02-120. Tradução Rafael Raffaelli.

\_\_\_\_\_. *Rei Lear*. Porto Alegre: LP&M, 2008. Tradução Millôr Fernandes.

SHOHAT, E.; STAM, R. *Crítica da imagem eurocêntrica*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SILVA, F. C. *Políticas públicas para uma vida rural sustentável: um estudo à luz da Teoria da Delimitação dos Sistemas Sociais*. Florianópolis, 2003. 230 f. Dissertação (Mestrado em Administração) - Curso de Pós-Graduação em Administração (CPGA), Centro Sócio-Econômico, Universidade Federal de Santa Catarina.

\_\_\_\_\_. *Sustentabilidade no espaço rural: um novo paradigma organizacional (I)*. *Revista Agropecuária Catarinense*. Florianópolis, v. 17, n. 1, p.16-19, mar 2004.

\_\_\_\_\_. *Sustentabilidade no espaço rural: um novo paradigma organizacional (II)*. *Revista Agropecuária Catarinense*. Florianópolis, v. 17, n. 2, p. 20-22, jul 2004.

\_\_\_\_\_. *Sustentabilidade no espaço rural: um novo paradigma organizacional (III)*. **Revista Agropecuária Catarinense**. Florianópolis, v. 17, n. 3, p. 18-20, nov. 2004.

\_\_\_\_\_. *Racionalidade e modernidade no Ocidente: razão, mística e transcendência*. **Cadernos de Pesquisa**, Florianópolis, UFSC/CFH/DICH, n.64, p. 2-14, dez. 2004.

\_\_\_\_\_. *No tempo da técnica*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, nov. 2004 (não publicado).

\_\_\_\_\_. *O universo libertino de Sade: dos prazeres e da arte da luxúria*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, dez. 2004 (não publicado).

\_\_\_\_\_. *Política, técnica e ética nos tempos modernos: reflexões a partir de Arendt, Foucault e Galimberti*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, mai. 2005 (não publicado).

\_\_\_\_\_. *A tragédia como experiência da condição humana*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, junho 2005 (não publicado).

\_\_\_\_\_. *Fetaesc: 40 anos promovendo agricultura saudável*. São José: Fetaesc, 2008.

\_\_\_\_\_. *Rei Lear: o trágico em Shakespeare*. Florianópolis: UFSC/CFH/DICH, dez. 2008 (não publicado).

SMITH, A. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SÓFOCLES. *Édipo Rei & Antígona*. São Paulo: Martin Claret, 2004.

\_\_\_\_\_. *Édipo Rei: um espelho de muitas imagens*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

\_\_\_\_\_. *Édipo em Colono*. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SOUSA, E. *Paidéia*. In: JAGUARIBE, H. (org.). *A democracia grega*. Brasília: UnB, 1981, p. 95-103.

SOUZA, J. C. (org.) *Os Pré-Socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SOUZA, J. P. G. *Nas profundezas do pensamento político: realidades históricas e mitos ideológicos*. In: VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1979. p.5-10.

SPENGLER, O. *O homem e a técnica*. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

STEINER, G. *A morte da tragédia*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

STRATHERN, P. *Wittgenstein*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

\_\_\_\_\_. *Confúcio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Sócrates*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998b.

\_\_\_\_\_. *Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

\_\_\_\_\_. *Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SOUZA, J. P. G. *Nas profundezas do pensamento político: realidades históricas e mitos ideológicos*. In: VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1979. p.5-10.

SZONDI, P. *Ensaio sobre o trágico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TARNAS, R. *A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

TEIXEIRA, D. *Demografia da fé. Veja*. São Paulo, ed.2055, p.82-83, 9 abr. 2008.

THUROW, L. C. *O futuro do capitalismo: como as forças econômicas de hoje moldam o mundo de amanhã*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

UNAMUNO, M. *Del sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires: Errepar, 2000.

VAN LOON, H. W. *A história da humanidade*. Martins Fontes, 2004. Atualizada por Merriman.

VAZ, H. C. L. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-tecnológica. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p. 49-80.

\_\_\_\_\_. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VALENTINI, A. *La tragédia de Antígone, tra natura e cultura*. In: *Dialegesthai Rivista telematica di filosofia*. Ano 5, 2003. Disponível em <http://mondodomani.org/dialegesthai> Acessado em 14 mar. 2008.

VASCONCELOS, J. *Deleuze e o cinema*. Rio de Janeiro: Ciência Moderna, 2006.

VAZ, H. C. L. Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-tecnológica. In: JAGUARIBE, H. (org.). *Transcendência e mundo na virada do século*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993. p.49-80.

VERNANT, J. P. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

\_\_\_\_\_. *As origens do pensamento grego*. 13 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

\_\_\_\_\_. *O herói e o monstro*. Entrevista. Disponível em < <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs1004200522.htm> > Acessado em 10 abr. 2005.

VERNANT, J. P.; VIDAL-NAQUET, P. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VIDAL-NAQUET, P. *Lo specchio infranto: tragedia ateniese e politica*. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

VINCENT, J. M. *Max Horkheimer*. In: HUISMAN, D. *Dicionário dos Filósofos*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 509-513.

VIGOTSKI, L. S. *A tragédia de Hamlet, Príncipe da Dinamarca*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

VOEGELIN, E. *A nova ciência da política*. Brasília: UnB, 1979.

\_\_\_\_\_. *From Enlightenment to Revolution*. 5. ed. Durham, NC (USA): Duke University Press, 1995.

WALTARI, M. *O Egípcio*. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

\_\_\_\_\_. *Economy and society*. Bedminster Press, 1968, v.1.

WHITEHEAD, A. N. *Science and the modern world*. New York, The Free Press, 1967.

\_\_\_\_\_. *O conceito da natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WIKIPEDIA. <http://pt.wikipedia.org/wiki>.

WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre ética*. Disponível em <  
<http://www.librairie.hpg.ig.com.br/LB-LudwigWittgenstein.htm>> Acessado em 22/04/2003.

\_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

WOLFF, F. *Nascimento da razão, origem da crise*. In: NOVAES, A (org.) *A Crise da razão*. São Paulo: Cia. das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996, p.67-82.

\_\_\_\_\_. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

ZAJDSZNAJDER, L. *Ética, estratégia e comunicação na passagem da modernidade à pós-modernidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

ZAMBRANO, M. *Persona e democrazia: la storia sacrificale*. Milano: Paravia Bruno Mondadori, 2000.

ZUIN, A. A. S. *Indústria cultural e a humilhação do trágico*. In: ALVES JÚNIOR, D. G. (org.) *Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento*. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007, p. 23-34.